R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner

(COMPILADORES)

LA FILOSOFIA EN LA HISTORIA



PAIDOS STUDIO
básica



PAIDOS STUDIO/BASICA

Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner
(compiladores)

LA FILOSOFIA EN LA HISTORIA

Ensayos de historiografía de la filosofía

Colaboraciones de:

Charles Taylor
Alasdair MacIntyre
Richard Rorty
Lorenz Krüger
Ian Hacking
Bruce Kuklick
Wolf Lepenies
J. B. Schneewind
Quentin Skinner





Título original: *Philosophy in History*
Publicado en inglés por Cambridge University Press, Cambridge

Traducción de Eduardo Sinnott

Cubierta de Julio Vivas

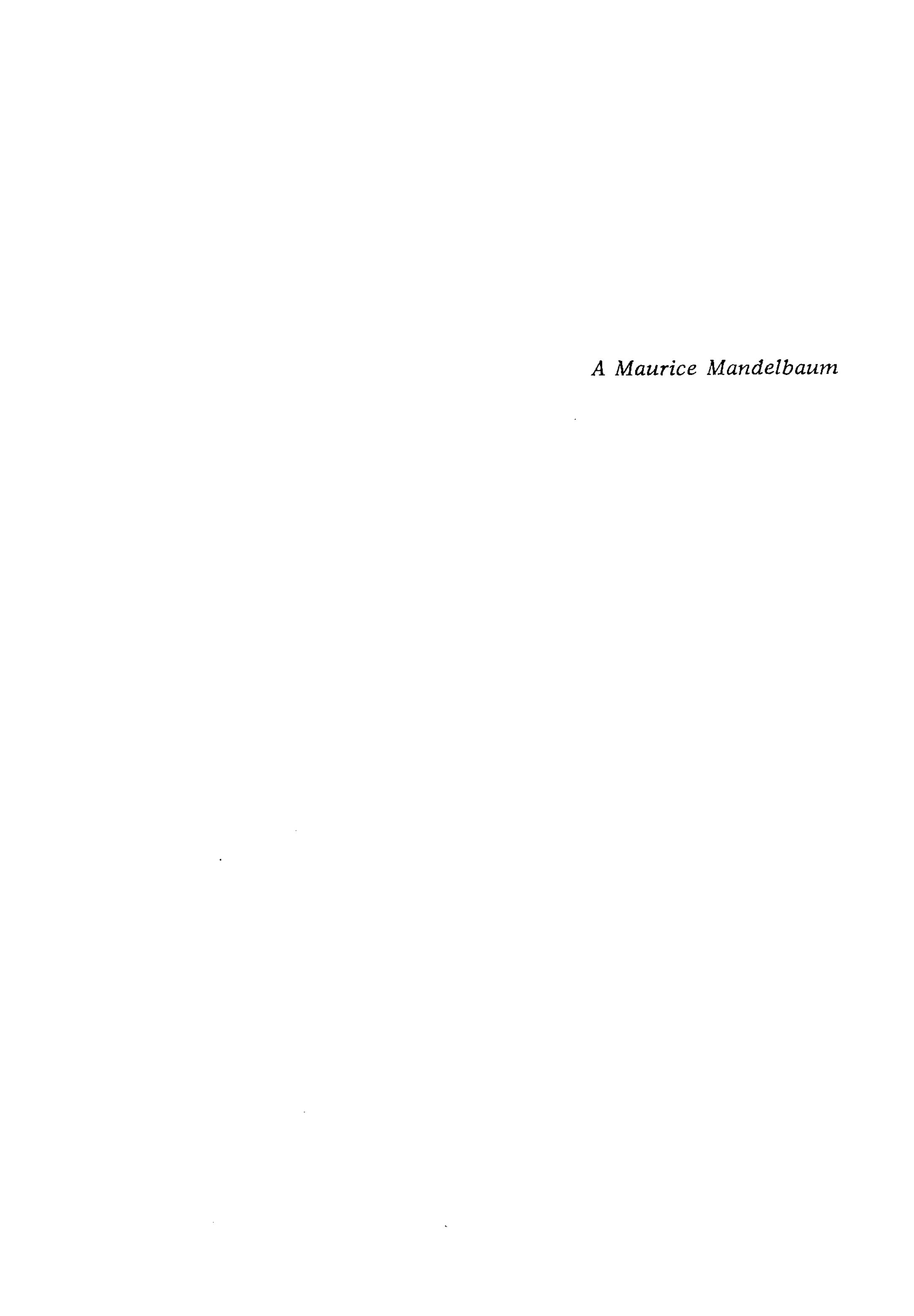
1.ª edición, 1990

ISBN: 84-7509-582-8
Depósito legal: B-204/1990

Impreso en Hurope, S. A.,
c/ Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO



A Maurice Mandelbaum

PREFACIO

Las conferencias publicadas aquí fueron dictadas como ciclo con el título general de «La filosofía en la historia» en la Universidad Johns Hopkins durante 1982 y 1983. Ese ciclo fue posible gracias a una subvención de la Fundación Exxon para la Educación, cuyo presidente, doctor Robert Payton, hizo cuanto un amigo generoso y paciente podía hacer para ayudarnos en cada una de las etapas de nuestra empresa. Su estímulo y su fe en el proyecto nos alentaron constantemente a lo largo de todos nuestros cambios de planes. Estamos profundamente agradecidos por esa confianza y por la generosidad de la Fundación.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento a la Universidad Johns Hopkins por habernos permitido el uso de sus servicios de contabilidad y por habernos proporcionado los medios para celebrar nuestras reuniones. De los cuidados prácticos de la organización se hizo cargo la señora Nancy Thompson, del Departamento de Filosofía de la Universidad Johns Hopkins, quien resolvió las dificultades del otro lado del Océano y las contingencias locales con igual habilidad y paciencia. Le expresamos nuestro más cálido agradecimiento. Deseamos también expresar nuestra gratitud al señor T. Cleveland por su ayuda, y nuestro profundo agradecimiento a Jonathan Sinclair-Wilson, nuestro editor en la Cambridge University Press, y a Elizabeth O'Beirne-Ranelagh, quien corrigió los manuscritos, por el cuidado y la eficiencia que pusieron de manifiesto en todas las etapas de la producción de este libro.

RICHARD RORTY
J. B. SCHNEEWIND
QUENTIN SKINNER

COLABORADORES

Ian Hacking es Profesor de Historia de la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología en la Universidad de Toronto. Sus libros comprenden *The Emergence of Probability* (1975) y *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (1984).

Lorenz Krüger es Profesor de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Sus publicaciones comprenden artículos acerca de la filosofía de la ciencia y acerca de la historia de la filosofía moderna, y dos libros: *Rationalismus und Entwurt einer universalen Logik bei Leibniz* (1969) y *Der Begriff des Empirismus: Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes* (1973).

Bruce Kuklick es Profesor de Historia en la Universidad de Pennsylvania. Sus libros comprenden: *Josiah Royce: An Intellectual Biography* (1972), *The Rise of American Philosophy: Cambridge Massachussets, 1860-1930* (1977) y un estudio de próxima aparición, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey, 1746-1934.*

Wolf Lepenies es Profesor de Sociología en la Universidad Libre de Berlín y actualmente miembro de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Superiores de Princeton. Sus libros incluyen *Melancholie und Gesellschaft* (1969), *Soziologische Anthropologie* (1971) y *Das Ende der Naturgeschichte* (1976).

Alasdair MacIntyre es Profesor de Filosofía en la Universidad Vanderbilt. Sus libros incluyen *A Short History of Ethics* (1966) y *After Virtue* (1981)

Richard Rorty es Profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia. Sus libros incluyen *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) y *The Consequences of Pragmatism* (1982).

J. B. Scheneewind es Profesor de Filosofía en la Universidad Johns Hopkins. Sus libros incluyen *Backgrounds of English Victorian Literature* (1970) y *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (1977).

Quentin Skinner es Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Cambridge y miembro del Christ's College. Sus publicaciones incluyen *Foundations of Modern Political Thought* (1978) y *Machiavelli* (1981).

Charles Taylor es Profesor de Filosofía en la Universidad McGill. Sus libros comprenden *The Explanation of Behaviour* (1964), *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979). Dos volúmenes de sus *Philosophical Papers* aparecerán próximamente en la Cambridge University Press.

INTRODUCCION

Imagine el lector una obra en mil volúmenes titulada *Historia intelectual de Europa*. Imagine además una gran asamblea de pensadores redivivos en la cual a cada una de las personas mencionadas en las páginas de esa obra se le entrega un ejemplar y se le pide que comience por leer las secciones referentes a él mismo y después lea alternativamente hacia atrás y hacia delante hasta que llegue a dominar los mil volúmenes. Una obra ideal con ese título tendría que llenar las siguientes condiciones:

1. La persona cuyas actividades y cuyos escritos son tratados en ella halla ese tratamiento inteligible, salvo las observaciones incidentales que dicen cosas como: «Más tarde esto fue conocido como ...», y: «Puesto que aún no se había establecido la distinción entre *X* e *Y*, el empleo que A hace de *"Z"* no puede ser interpretado como ...», y llega a entender aun esas observaciones cuando continúa leyendo.
2. Al concluir el libro cada una de las personas tratadas avala el tratamiento que se ha hecho de él como, por lo menos, razonablemente preciso y benévolo, por más que, por supuesto, no lo encuentre lo bastante detallado.
3. En el momento en que han leído el libro de cabo a rabo los miembros de la asamblea se hallan en tan buenas condiciones de intercambiar opiniones, argumentar y tomar parte en una investigación colectiva acerca de temas de interés común, como las fuentes secundarias para las obras de sus colegas lo permitan.

Ello parece constituir un ideal plausible de la historia intelectual porque esperamos que una historia así nos permita percibir a Europa como (para decirlo con la frase de Hölderlin adaptada por Gadamer) «la conversación que somos». Tenemos la esperanza de que esa historia intelectual urdirá un hilo de creencias y de deseos superpuestos lo bastante grueso para que podamos remontarnos en la lectura a través de los siglos sin tener que preguntarnos nunca: «¿Por qué hombres y mujeres dotados de razón han pensado (o han hecho) eso?» Pensamos pues que una *Historia intelectual de Europa* ideal debiera permitir que, por ejemplo, Paracelso se pusiese en comunicación con Arquímedes por un lado y con Boyle por el otro. Debiera hacer que Cicerón, Marsilio de Padua y Bentham pudiesen iniciar

una discusión. Renunciar a tales esperanzas, creer que en puntos cruciales no habrá concordancia y que en algún sentido se registrará una «inconmensurabilidad» tan grande que impida el diálogo, es renunciar a la idea de progreso intelectual. Tal pesimismo debe resignarse a ver en «la historia del pensamiento europeo» una errónea caracterización de lo que en realidad es una miscelánea de tradiciones encerradas cada una en sí misma. De acuerdo con ese modo de ver, no debiéramos emprender una historia intelectual, porque lo que se requiere es algo que se parece más a una serie de informes etnográficos. Tal pesimismo es característico de aquellos a quienes ha impresionado el carácter marcadamente extraño de algunas formas de expresarse y de actuar del pasado europeo y el carácter marcadamente anacronístico (esto es, ininteligible para las figuras que son tratadas) de gran parte de la historia intelectual.

Se ha discutido mucho entre los filósofos de la ciencia y entre los historiadores si tal pesimismo está justificado, es decir, si las discontinuidades, las revoluciones intelectuales y las rupturas epistemológicas deben ser interpretadas simplemente como momentos en los cuales la comunicación se torna difícil o como momentos en los que se torna verdaderamente imposible. Creemos que ese pesimismo no está justificado, que siempre hay lo que se ha llamado «cabezas de puente racionales» —no criterios de alto nivel sino trivialidades de bajo nivel— que han posibilitado el diálogo por encima de los abismos. Pues no deseamos discutir la cuestión de si es posible escribir la *Historia intelectual de Europa,* sino más bien la cuestión siguiente: en la suposición de que la hubiera escrito, ¿cuál sería su relación con la historia de la filosofía?

Tal cuestión se plantearía igualmente si se sustituyese «filosofía» por «economía», «ley», «moralidad» o «la novela». Porque en la *Historia intelectual de Europa* no se trazan líneas de demarcación entre géneros, temas o disciplinas. En realidad, un libro ideal con ese título no se podría escribir sin haber puesto entre paréntesis la discusión de si determinada cuestión era filosófica, científica o teológica, o si determinado problema lo era de moral o de costumbres. Dicho en términos más generales, en una historia como ésa debieran ponerse entre paréntesis la mayoría de las cuestiones concernientes a la referencia y a la verdad. Para los propósitos de su trabajo, el autor de una historia así no se preocupa por comprobar si Paracelso estaba acertado respecto del sulfuro o Cicerón respecto de la república. Sólo le interesa conocer lo que cada uno hubiera dicho en respuesta a sus contemporáneos, y facilitar la comunicación entre todos ellos y sus predecesores y sus sucesores. En sus mil volúmenes nunca se prestaría atención a la pregunta: «¿De qué hablan esas personas?», y mucho menos a la pregunta: «¿Cuál de ellas tenía razón?» Por eso su autor debe escribir una crónica antes que un tratado. Es como el albacea literario de un escritor de ficciones ex-

traordinariamente imaginativo y productivo que ha urdido un relato desmesuradamente extenso y divagatorio que debe ser reconstruido a partir de las cartas del escritor a sus amigos, los recuerdos de esos amigos, anotaciones hechas en viejos papeles de envolver, cartas de rechazo de los editores y, asimismo, a partir de los manuscritos conservados. Aquel albacea debe penetrar en el mundo de los textos con la decisión de pegar unos con otros los fragmentos y obtener la versión idealmente completa de esa obra de ficción. No debe permitirse indagar cuáles de sus partes se basan en caracteres de la vida real ni si aprueba su tono moral. No se ve a sí mismo como si estuviese escribiendo un relato de progreso o de declinación porque, para los propósitos de su trabajo, no sustenta ninguna opinión acerca cómo debe ser el desenlace.

Para sus lectores, en cambio, las cosas son distintas. Lo típico es que lean su libro como el relato de un progreso: un progreso en el campo de su especial interés o de cuestiones que les incumben especialmente. (Algunos, por cierto, pueden leerlo como el relato de una declinación, pero también ellos lo ven como poseyendo una dirección. Se preocupan por cómo ha de ser el desenlace.) Sus lectores automáticamente comentan distintas secciones con frases como: «primer reconocimiento del hecho de que *p*», «primera aprehensión clara del concepto *C*» y «falta de reconocimiento de la irrelevancia de *p* para *r*». Si el lector es un filósofo que está moderadamente satisfecho con el estado actual de su disciplina, se sorprenderá diciendo cosas como «Aquí la filosofía se disocia de... y comienza a tener una historia por sí misma» o «Ahora me doy cuenta de que las figuras realmente importantes de la historia de la filosofía fueron...». Todos los juicios de ese tipo son intentos de poner las opiniones propias acerca de lo que se trate, en conexión con un relato acerca del descubrimiento gradual de esos hechos y del descubrimiento, aun más gradual, de un léxico en el cual se puedan formular las preguntas para las cuales sus propias opiniones son respuestas.

Cuando un filósofo se dirige a la *Historia intelectual de Europa* en busca de materiales para una *Historia de la filosofía occidental*, la selección que él haga no dependerá únicamente de la década y del país en los que escribe, sino también de sus intereses especiales en el ámbito de la filosofía. Si está interesado fundamentalmente en la metafísica, en la epistemología y en la filosofía del lenguaje, tenderá a pasar por alto los vínculos en cuanto a convicciones y a léxico que en la *Historia intelectual de Europa* unen entre sí a Espinoza y a Séneca. Estará más interesado en los lazos que unen a Espinoza con Descartes. Si se dedica fundamentalmente a la filosofía de la religión, prestará atención a las conexiones existentes entre Espinoza y Filón, y se interesará menos por las que vinculan entre sí a Espinoza y Huygens. Si se especializa en filosofía social, atenderá más a la relación de Espinoza con Hobbes que a su relación con Leibniz.

Espinoza representó un punto nodal en un tejido de relaciones y de preocupaciones para el que no es fácil hallar un equivalente en la organización de la vida intelectual del presente. A Espinoza no podría haberle sido sencillo responder a la pregunta de si lo que se hallaba «en el centro de su filosofía» era su interés en el tema de Dios, en el del Estado, en el de las pasiones, en el de la física matemática o en el de lo que más tarde se conoció como «teoría de las Ideas». Pero el autor de una *Historia de la filosofía occidental* se ve en la necesidad de formular preguntas tales. El debe mirar los escritos de Espinoza como organizados en torno de ciertos problemas definidamente filosóficos y separar la discusión de esos problemas de «los intereses transitorios de la época de Espinoza».

El hecho de que el autor de la *Historia intelectual de Europa* pueda ignorar tales cuestiones aligera su tarea y, en el fondo, la hace posible. En su obra no se caracteriza a Espinoza como «filósofo» —en tanto opuesto a «científico»— ni como «rabino renegado» ni como «racionalista» o «pan-psiquista». Se hace mención de esos términos, pero no se los emplea. La medida de su tino y, por tanto, el grado en que su obra se acerca al ideal, reside en gran medida en su empleo de las comillas. Su libro no es de ayuda si se trata de construir un reticulado en el que Espinoza halle su lugar, es decir, que muestre que era un «gran filósofo» o que no lo era.

Construir un reticulado así —esto es, elaborar los criterios que sirvan para responder a preguntas como: «¿Debemos incluir a Espinoza (o, para considerar casos más problemáticos, a Montaigne o a Emerson) entre los filósofos?» o «¿Debemos incluirlos entre los *grandes* filósofos?»— supone disponer de una concepción acerca de la relación entre la historia intelectual y la realidad de las cosas. Porque la idea de un «lugar propio» requiere un mundo intelectual relativamente cerrado, esto es, un determinado esquema de la realidad y, por tanto, de los problemas que la realidad plantea a la inteligencia que la indaga. Exige que uno sepa bastante acerca del modo en que el mundo (y justamente no el mundo de las estrellas, los vegetales y el barro, sino el de los poemas, los dilemas morales y políticos también) se divide en áreas y en problemas, problemas resueltos o por resolver. El autor de la *Historia intelectual de Europa* tiene que hacer de cuenta que no sabe cómo es el mundo.

Es tentador expresar la diferencia existente entre nuestro historiador intelectual ideal y el autor de una *Historia de la filosofía occidental* diciendo que el primero se ocupa con los significados de expresiones pasadas en tanto que el segundo se ocupa asimismo con su verdad y con su importancia. El primero presta atención a las pautas para el empleo de los términos; el segundo, a la relación entre ese empleo y la realidad de los mundos físico y moral. Pero tal manera de formular la cuestión es, y ha sido, muy errónea. Porque sugiere que el segundo de los autores puede considerar la palabra del prime-

ro como el significado de una frase dada y confrontar entonces ese significado con los hechos. Pero no es evidente que la *Historia intelectual de Europa* nos hable acerca de lo que las frases del pasado significan. La lectura completa de la versión ideal de ese libro (actualizada hasta el año anterior) colocaría al supuesto historiador de la filosofía en condiciones óptimas para asignar un significado a una frase incluida en un texto del pasado. Pero eso es como decir que el pasar años de su vida con los miembros de una tribu, charlando con ellos, coloca al antropólogo en la posición óptima para traducir sus expresiones. Es así, pero le puede quedar aún muchísimo trabajo por realizar antes de ser capaz de actualizar esa capacidad. Una cosa es estar de acuerdo con el juego del lenguaje de otro, y una cosa diferente traducir ese lenguaje al propio. De igual manera, una cosa es haber llegado a conocer a fondo la *Historia intelectual de Europa,* y una cosa diferente es saber cómo formular una de las frases citadas en ella de modo tal que permita confrontarla con la realidad del mundo.

Esa laguna existe en la medida en que el léxico empleado en las frases nos choca a nosotros, modernos, como una manera inadecuada, desmañada, de describir el mundo o de plantear los problemas por tratar. Por eso estamos tentados de decir cosas como: «Bien, si se considera que eso significa *p*, entonces es ciertamente verdadero, y en realidad trivial; pero si se considera que significa *q*, entonces...» La lectura de la *Historia intelectual de Europa* no nos ayuda, *por sí misma,* a saber cómo debemos considerarlo. Pues si bien ese libro puede permitirnos saber lo que el emisor original de la frase quiso decir con ella, lo que habría respondido ante toda una serie de preguntas formuladas por sus contemporáneos a propósito del tipo de acto de habla que estaba llevando a cabo y a propósito de la audiencia y la incidencia que aguardaba, toda esa información nos sería de de poca utilidad en el momento de optar entre la interpretación de la frase, con vistas a su confrontación con la realidad, como *p* o como *q*. «*P*» y «*q*» son frases de *nuestro* lenguaje, frases adecuadas y elegantes destinadas a ajustarse a los perfiles del mundo tal como nosotros lo conocemos. Los predicados que ellas contienen registran las especies de cosas en las que sabemos que el mundo se divide (por ejemplo: estrellas y galaxias, prudencia y moralidad). La facilidad para emplear modos de hablar inadecuados y desmañados que proporciona una acabada familiaridad con la *Historia intelectual de Europa* nos ayuda muy poco en el momento de saber cuál de esas elegantes alternativas hay que preferir.

Es tentador plantear la cuestión de si el significado o la referencia, o ambas cosas, de los términos empleados en una frase así han cambiado en lo que va desde los tiempos del autor a los nuestros. Pero no es evidente que uno u otro tipo de historiador deba formular necesariamente esa cuestión. El reciente debate de tales temas por par-

te de los filósofos de la ciencia y de los filósofos del lenguaje fue inspirado indudablemente por problemas suscitados en la historiografía de las ciencias naturales. Pero si bien ese debate ha servido para ampliar y para profundizar el ámbito de consideraciones y ejemplos juzgados relevantes en la semántica filosófica, no ha producido resultados que permitan a los historiadores comprender con mayor claridad sus tareas o sus métodos. Tampoco parece probable que ello vaya a ocurrir en el futuro. Pues si bien ha sido la historia de la ciencia la que originó muchas de las discusiones actuales acerca de la significación y la referencia, esas discusiones se han apartado ahora tanto de la práctica de la interpretación, que resulta dudoso que los historiadores puedan esperar que surja algo así como una «teoría de la interpretación». Ni la controversia entre Gadamer y Betti acerca de la objetividad de la interpretación, ni la de Charles Taylor y Mary Hesse acerca de la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften,* ni la de Davidson y Dummett respecto del holismo en semántica, ni la concerniente a la variabilidad de una teoría causal de la referencia, parecen tener la probabilidad de informar al pretendido historiador de la filosofía más de lo que él ya sabe acerca del modo de utilizar la *Historia intelectual de Europa* para hallar la materia prima que necesita. Los mil volúmenes que ha leído le informan de cuanto se puede saber acerca de los cambios producidos en el *empleo* de los términos que a él le interesan. Puede estar excusado de decir que no le interesa el modo en que, sobre la base de ese empleo, la semántica procede a distribuir significado y referencia.

Antes que «fundamentos filosóficos de la práctica de la interpretación», lo que ese historiador necesita es poder percibir cuándo le está permitido excluir simplemente las frases en las que tales problemas de interpretación parecen ser insolubles, y limitarse a aquellas frases en las que es posible forjar una traducción a una lengua moderna que armonice nítidamente con la traducción de otras frases. Lo típico es que una traducción así no sea literal, pero, con todo, puede ser enteramente correcta. El antropólogo tiene que decir a menudo cosas como: «Lo que *dijo* fue: "El otro dios blanco murió porque riñó con el espíritu que habita el *mburi*", pero lo que *quiso* decir era que Pogson Smith murió porque, como idiota, comió algunas de las bayas que crecen por allí.» A menudo el historiador de la filosofía tiene que decir cosas como: «Lo que Kant *dijo* fue: "Esta identidad permanente de la apercepción de una diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de representaciones y sólo es posible mediante la conciencia de esta síntesis ...", pero lo que *quiso decir* es que, no obstante lo primitiva y desordenada que se supone que es la experiencia, si está acompañada de autoconciencia, entonces tendrá que admitir al menos el grado de organización intelectual involucrada en la capacidad de afirmar como propio un estado men-

tal pasado.» * Mediante la exclusión de algunas frases como irrelevantes para sus propósitos y para los propósitos que el propio autor se hubiera fijado en caso de conocer mejor las cosas, y haciendo una benévola presentación de lo restante, ayuda al filósofo muerto a actuar ante un nuevo público.

Ese modo de depurar y de parafrasear da lugar a una historia que en nada se asemeja a una selección de textos de la *Historia intelectual de Europa*. Pero es menester recurrir a él si se desea disponer de una historia «de la filosofía» o «del problema de la relación entre el alma y el cuerpo» o «del empirismo» o «de la moral secular». Decir que tales historias son anacronísticas es decir una verdad, pero irrelevante. *Se da por sentado* que son anacronísticas. El antropólogo no lleva a cabo su tarea si meramente nos propone enseñarnos a charlar con su tribu favorita, a iniciarnos en sus ritos, etcétera. Lo que queremos que se nos diga es si esa tribu tiene algo interesante para contarnos: interesante para *nuestras* perspectivas, que responden a *nuestras* preocupaciones, que nos informa acerca de lo que *nosotros* sabemos que existe. El antropólogo que rechace esa tarea aduciendo que la depuración y la paráfrasis distorsionarán y traicionarán la integridad de la cultura de la tribu, ya no será antropólogo sino algo así como devoto de un culto esotérico. Después de todo, trabaja para *nosotros*, no para *ellos*. De modo semejante, el historiador de *X*, donde *X* es algo que nos consta que es real e importante, trabaja para aquellos de nosotros que comparten ese saber, y no para nuestros desdichados antecesores que no lo hacen.

Por tanto, el que desee escribir una *Historia de la filosofía occidental* debe, o bien negar que la filosofía contemporánea es algo real e importante (en cuyo caso escribirá una historia de la filosofía como quien escribe una historia de la brujería) o bien proceder a depurar las frases que no merecen ser traducidas y traducir el resto con la conciencia de incurrir en anacronismos. La mayoría de tales escritores hace un poco de cada una de las dos cosas, pues los más de ellos no tienen la esperanza de narrar una historia coherente a partir de *todos* los textos que ésta o aquella escuela filosófica contemporánea llama «filosóficos». Historia coherente será la que nos muestre que algunos de esos textos son centrales y otros periféricos, algunos genuinamente filosóficos y otros meramente pseudoglosóficos (o sólo tangencial y momentáneamente filosóficos). El historiador de la filosofía habrá de tener un parecer en cuanto a si, por ejemplo, la filosofía moral es central y la epistemología relativamente periférica para el tema, o inversamente. También tendrá que tener una opinión acerca de cuáles de las escuelas o movimientos de la filosofía contemporánea

* La frase que comienza con las palabras «Esta identidad permanente» procede de Kant, *Crítica de la razón pura, B* 113. Lo que viene después de «Lo que *quiso decir* es» está tomado de Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pág. 119.

deben ser considerados filosofía «genuina» o «importante». Precisamente debido a sus divergencias en torno de tales temas los historiadores de la filosofía desechan textos que sus rivales ponen de relieve. Todo historiador de la filosofía trabaja para un «nosotros» que está compuesto, básicamente, por aquellos que ven la escena filosófica contemporánea tal como ellos la ven. Así, cada uno tratará como brujería lo que otro tratará como antecedente de algún elemento real e importante de la filosofía contemporánea.

De la caracterización que hemos hecho podría deducirse que el historiador intelectual y el historiador de la filosofía realizan trabajos tan diferentes que resulta difícil pensar que producen dos especies de un mismo género llamado «historia». En realidad ambos expresan dudas de ese tipo acerca de lo que su contraparte está haciendo. Así, el historiador de la filosofía puede despreciar al historiador intelectual por considerarlo un mero anticuario. A su vez, el segundo puede despreciar al primero por considerarlo un mero propagandista: alguien que reescribe el pasado en favor de una de las facciones del presente. El historiador de la filosofía puede pensar del historiador intelectual que es una persona que no se interesa por la verdad filosófica, y éste puede pensar de aquél que es una persona que no se interesa por la verdad histórica. Tales intercambios de recriminaciones han dado lugar a intentos por arrebatar la historia de la filosofía de las manos de los historiadores intelectuales y a intentos inversos por rehabilitar la historia intelectual argumentando que el primer deber del historiador es evitar el anacronismo. Se sugiere a veces que debiéramos desarrollar un tercer género, un justo medio más filosófico que la *Historia intelectual de Europa* e históricamente más preciso que cualquier *Historia de la filosofía occidental* conocida o actualmente imaginable.

No es nuestra intención sugerir que se intente lo uno o lo otro, ni sugerir que es menester un tercer género. Una oposición entre los historiadores intelectuales y los historiadores de la filosofía nos parece una oposición tan ficticia como lo sería una oposición entre científicos e ingenieros, o entre bibliotecarios y eruditos, o entre desbastadores y talladores. Es una apariencia creada por el intento de ser conceptuoso a propósito de «la naturaleza de la historia» o de «la naturaleza de la filosofía», o a propósito de ambas, tratando «historia» y «filosofía» como designaciones de especies naturales, disciplinas cuyos temas y cuyos objetivos son bien conocidos y se hallan fuera de discusión. Tales intentos provocan acalorados resoplidos en el sentido de que determinado libro «no es lo que yo llamo historia» o «no cuenta como filosofía». En tales casos se da por sentado que existe una parte bien conocida del mundo —el pasado— que es el dominio de la historia, y otra parte, igualmente bien conocida, concebida por lo común como un conjunto de «problemas atemporales», que es el dominio de la filosofía.

Nada erróneo hay en la afirmación de que «la historia nos da la verdad acerca del pasado», aparte de su trivialidad. Surgen, empero, falsos problemas cuando se intenta hacer una distinción entre el conocimiento de la relación del pasado con el presente y el conocimiento acerca del pasado en sí mismo. Esos son casos especiales del falso problema más general que se suscita cuando se intenta distinguir entre el conocimiento acerca de la relación de la realidad con nuestras mentes, nuestros lenguajes y nuestros intereses y propósitos, y el conocimiento acerca de la realidad tal como es en sí misma. Esos son falsos problemas, porque no puede establecerse ningún contraste entre el conocimiento acerca de *X* y el conocimiento acerca de las relaciones entre *X* e *Y*, *Z*, etcétera. Nada puede conocerse acerca de *X* aparte del modo en que lo describimos en un lenguaje que muestra sus relaciones con *Y*, *Z*, etcétera. La idea de «la verdad acerca del pasado, no contaminada por las perspectivas y los intereses del presente» es semejante a la idea de «esencia real, no contaminada por los preconceptos y los intereses constituidos en cualquier lenguaje humano». Es un ideal romántico de pureza que no guarda ninguna relación con indagación real alguna que los seres humanos hayan emprendido o puedan emprender.

La idea de «perseverar en los problemas filosóficos y evitar la afición a las antigüedades» es menos absurda que la de «perseverar en el pasado y evitar su relación con el presente», y ello sólo debido a que es posible simplemente enumerar lo que ha de considerarse como «los problemas filosóficos», mientras que no es posible señalar «el pasado». En otras palabras: es posible delimitar una cosa a la cual denominar «filosofía», especificando claramente lo que ha de considerarse y lo que no ha de considerarse como tal, pero no es posible delimitar cosa alguna a la cual denominar «historia» haciendo un gesto para indicar lo que está a nuestras espaldas. El término «filosofía» es suficientemente flexible, de modo que nadie se sorprende demasiado cuando un filósofo proclama que debe desecharse la mitad del canon de «grandes filósofos» admitido hasta entonces, porque se ha descubierto que los problemas de la filosofía son diferentes de como se había pensado anteriormente. Por lo común un filósofo así aclarará que lo que se excluye debe ser asumido como una cosa distinta de la filosofía («religión», «ciencia» o «literatura»). Pero esa misma flexibilidad constituye la razón por la que no cabe tener esperanzas en la posibilidad de decir algo general y de interés acerca de la relación entre filosofía e historia.

Algo puede decirse en cambio acerca de la relación existente entre libros a los que es sumamente fácil ver como grandes fragmentos de la *Historia intelectual de Europa* y libros que pretenden ofrecer toda la historia de la filosofía occidental o un gran segmento de ella. Lo primero que debe señalarse es que nuestra anterior caracterización de esos dos géneros ha sido la caracterización de dos tipos idea-

les imposibles de realizar. Nuestro historiador intelectual, al que no interesa el desenlace de la historia, y nuestro historiador de la filosofía, que sabe perfectamente bien qué es filosofía y de un vistazo puede distinguir un problema filosófico central de uno periférico y de uno no filosófico, son caricaturas. Pero hemos procurado convertirlas en caricaturas simpáticas porque vemos a ambos como casos extremos de esfuerzos enteramente encomiables y en igual medida indispensables para la prosperidad de la república de las letras. Cada uno de ellos suele verse llevado a la caricatura por sí mismo, pero tal es la autocaricaturización a la que una honesta devoción por un fin valioso puede inducir.

Nunca existirá un libro como la *Historia intelectual de Europa*, y ello no sólo porque el ideal que hemos estipulado no podría ser alcanzado con sólo un millar (o un millón) de volúmenes, sino también porque —tal es la dimensión de nuestro cerebro y la extensión de nuestras vidas— nadie que haya leído o escrito algunos de esos volúmenes podría leer o escribir la mayor parte de los restantes. El hecho de que todo historiador deba ser selectivo para poder iniciar su trabajo —escogiendo algunos textos como centrales y relegando otros a las notas al pie— basta para desengañarnos del ideal que hemos erigido. Pensar en que el estudio del discurso político en la Francia del siglo XII, la metafísica alemana del siglo XIX y la pintura de Urbino del siglo XV puedan un día confluir para formar un tapiz único que sería nuestra *Historia intelectual de Europa* ideal, es algo alentador. Pero es la idea de un libro no escrito por mano humana.

Puesto que todo libro referente a tales temas estará condicionado por el sentido que su autor tiene de la relevancia, sentido determinado por todo lo que él conoce —no simplemente las cosas que conoce acerca de su propia época sino por todo lo que conoce acerca de todo—, ninguna obra de esa índole se compaginará inconsútilmente con otras obras acerca de períodos o de temas adyacentes escritos por una generación precedente o por una generación posterior. Ningún historiador intelectual podrá eludir esa selectividad que surge automáticamente del saber que posee acerca de la ciencia, la teología, la filosofía y la literatura de la actualidad. La historia intelectual no puede ser escrita por quienes desconocen la cultura de sus presuntos lectores, porque una cosa es poner entre paréntesis cuestiones de verdad y de referencia, y otra cosa es desconocer cuándo surgen esas cuestiones. Poner a los lectores de la actualidad en contacto con una figura del pasado es precisamente ser capaz de decir cosas como: «Más tarde esto se conoció como ...» y «Puesto que aún no se había establecido una distinción entre *X* e *Y*, el empleo que A hace de "*Z*" no puede ser interpretado como ...». Pero saber cuándo deben indicarse cosas así, o saber qué es lo que debe ponerse entre paréntesis y cuándo se lo debe hacer, exige saber qué ha ocurrido recientemente en áreas de todo tipo.

Así como la necesidad de seleccionar implica que el historiador intelectual no puede ignorar, aun cuando se lo propusiese, la filosofía de su propia época cuando escribe acerca de Espinoza del mismo modo, la necesidad de escribir acerca de Espinoza (antes que acerca de lo que se diría al formular ahora una de las frases de Espinoza) implica que el historiador de la filosofía no puede ignorar la historia intelectual. Ni, por cierto, lo hará por mucho tiempo. La pose que tales historiadores adoptan —«Bien, veamos si este muchacho ha tenido razón en algo»— es sólo una pose, siempre efímera. *No es posible estimar si Espinoza tuvo razón en algo antes de estimar* de qué hablaba. Puesto que el propio Espinoza puede no haber sabido acerca de qué *estaba* hablando al escribir una frase determinada (porque estaba muy confundido en cuanto a la verdadera realidad del mundo), no será posible proyectar su frase en el mundo tal como sabemos que es sin leer muchísimas frases de ésas de acuerdo con el modesto método hermenéutico y reconstructivo característico de los historiadores intelectuales. No importa cuán filisteo el historiador de la filosofía se proponga ser: necesitará traducciones de lo que Espinoza dijo, traducciones que le permitan captar el valor de verdad de las frases de Espinoza. Ello le exigirá examinar críticamente las traducciones actuales para ver si están influidas por las filosofías de alguna de las épocas que nos separan de Espinoza, y *eventualmente* elaborar sus propias traducciones. Lo desee o no, se convertirá en un erudito en historia y en un retraductor. Se verá llevado a leer en la obra de los historiadores intelectuales los estudios referentes al ambiente intelectual de Espinoza para saber cómo debe hacer sus traducciones, de la misma manera en que el historiador intelectual derivará, *consciente o inconscientemente*, de los movimientos filosóficos contemporáneos su visión de lo que merece ser traducido.

Así, el resultado de la elaboración de esos dos tipos ideales, y de la comprobación de que son *meramente* ideales, estriba en advertir que no puede haber una división tajante entre las funciones de la historia intelectual y las de la historia de la filosofía. En lugar de ello, cada uno de estos dos géneros será corregido y actualizado permanentemente por el otro. Es posible expresar esta moraleja con otros términos diciendo que bien podríamos olvidar los cucos del «anacronismo» y de la «afición por las antigüedades». Si ser anacronístico consiste en enlazar el pasado *X* con el presente *Y* en lugar de estudiarlo aisladamente, entonces todo historiador lo es siempre. En la práctica el cargo de *anacronismo significa* que se ha relacionado el pasado *X* con un contemporáneo *Y* en lugar de hacerlo con un contemporáneo *Z*, lo cual habría estado mejor. Es siempre cuestión de seleccionar entre los intereses contemporáneos con los cuales asociar *X*, y no cuestión de abjurar de tales intereses. Sin alguna forma de selección, el historiador está reducido a repetir los textos

que constituyen el pasado relevante. Pero, ¿por qué hacer eso? Nos dirigimos al historiador porque no entendemos el ejemplar del texto que ya tenemos. Darnos un segundo ejemplar no nos será de ayuda. Comprender el texto *es* precisamente relacionarlo provechosamente con otra cosa. La única cuestión es la de cuál ha de ser esa otra cosa.

Inversamente, si ser un aficionado a las antigüedades consiste en estudiar *X* sin considerar tales intereses, nadie ha logrado jamás ser un aficionado a las antigüedades. A lo sumo se habrá logrado relacionar *X* con algún *Y* que torna a *X* menos interesante que si se lo hubiera relacionado con *Z*. *Algún* interés debe dictar las cuestiones que planteamos y los criterios de relevancia que empleamos, y los intereses contemporáneos apuntan, al menos, hacia una historia interesante. El evitarlos meramente hará que en su lugar se coloquen los intereses de alguna generación precedente. Es posible hacerlo, por supuesto, pero, a no ser que ésos sean también nuestros intereses, no hay ninguna razón para hacerlo.

A nuestro modo de ver, nada puede decirse de manera general en respuesta a la pregunta: «¿Cómo debe escribirse la historia de la filosofía?», excepto: «Con la mayor autoconsciencia posible: con el conocimiento más pleno que pueda alcanzarse de la *variedad* de los intereses contemporáneos para los cuales una figura del pasado pueda ser relevante.» No obstante, una vez que se desciende del nivel de las cuestiones referentes a «la naturaleza de la historia de la filosofía», resta mucho por decir acerca de las tendencias contemporáneas en la historiografía de la filosofía. Podríamos sostener que en Gran Bretaña y en los Estados Unidos la historiografía de la filosofía ha sido en los últimos tiempos menos autoconsciente de lo que debiera. En particular la filosofía analítica ha obrado en contra de la autoconsciencia de la especie deseada. Los filósofos analíticos no han experimentado necesidad alguna de situarse dentro de «la conversación que somos» señalada por Gadamer, porque se consideran los primeros en haber comprendido qué es la filosofía y cuáles son las cuestiones auténticamente filosóficas.

El resultado de tener tal imagen de sí mismo ha sido un intento de entresacar los «elementos auténticamente filosóficos» presentes en la obra de figuras del pasado, apartando como irrelevantes sus intereses «religiosos», «científicos», «literarios», «políticos» o «ideológicos». Se ha tornado habitual considerar los intereses de la filosofía analítica contemporánea como el foco de la atención y hacer a un lado las preocupaciones religiosas, científicas, literarias, políticas o ideológicas de la actualidad, al igual que las de los filósofos de la actualidad que no pertenecen a la corriente analítica. A su vez ello acarrea como consecuencia una división de los filósofos del pasado en aquellos que anticiparon las cuestiones planteadas por los filósofos analíticos contemporáneos y aquellos que demoraron la madurez de la filosofía distrayendo su atención hacia otras cuestiones. Una acti-

tud así da lugar a una historia de la filosofía que elude la narración continua, pero que se parece más bien a una colección de anécdotas: anécdotas acerca de hombres que tropezaron con las cuestiones filosóficas «reales» pero no cayeron en la cuenta de lo que habían descubierto. Es difícil lograr que una secuencia de tales anécdotas se compagine con narraciones como las que elaboran los historiadores intelectuales. Es inevitable de tal modo que tales narraciones choquen a los filósofos analíticos por «no dar con la cuestión *filosófica*», y que los historiadores intelectuales perciban a los filósofos analíticos como personas que «anacronísticamente» leen las preocupaciones actuales allá, en el pasado.

Como hemos dicho, «anacronismo» no es el cargo correcto que debe formularse. Lo deplorable sería, más bien, que esas historias acerca de hombres que casi han dado con lo que ahora sabemos que es filosofía, son como historias acerca de personas que habrían descubierto América si se hubieran largado a navegar un poco después. Una colección de tales relatos no puede ser *historia* de nada. De acuerdo con el modo en que los propios filósofos analíticos presentan la situación, no hay en realidad nada a lo que corresponda llamar «la historia de la filosofía», sino únicamente una historia de la casi-filosofía, únicamente una prehistoria de la filosofía. Si los filósofos analíticos estuvieran dispuestos a aceptar esta consecuencia, si estuvieran dispuestos a conceder la elaboración de narraciones coherentes a los historiadores intelectuales y no les inquietara si éstos en efecto han advertido «la cuestión *filosófica*», todo podría estar muy bien. Pero no están dispuestos a eso. Ellos quisieran hacer las dos cosas.

Eso no marchará. Los filósofos analíticos no pueden ser los descubridores de lo que Descartes y Kant realmente estaban haciendo, y, a la vez, la culminación de una gran tradición, los actores del episodio final del relato de un progreso. No pueden elaborar una narración así excluyendo, por ejemplo, a la mayoría de los pensadores que vivieron entre Occam y Descartes o entre Kant y Frege. Una narración llena de lagunas como ésa no dará cuenta de «cómo maduró la filosofía» sino que meramente mostrará cómo, en varias ocasiones, estuvo próxima a madurar.

La preferencia por tales colecciones de anécdotas suscita impaciencia ante los intentos de los historiadores intelectuales por presentar una narración continuada. Los filósofos analíticos perciben tales intentos como una combinación indebida de lo que es filosofía con lo que no lo es, como una comprensión errónea de las cuestiones filosóficas en la que se las mezcla con cuestiones religiosas, literarias o de otra naturaleza. Esta actitud no es tanto resultado del tratamiento de la filosofía como una «ciencia rigurosa» recientemente desarrollada, cuanto de continuar sosteniendo una concepción prekuhniana de la historiografía de las ciencias rigurosas. Para una concepción así, no varían las preguntas sino las respuestas. En cam-

bio, para una concepción kuhniana la principal tarea de un historiador de una disciplina científica es la de comprender cuándo y por qué variaron las cuestiones. La principal deficiencia de la modalidad de historia de la filosofía a la que la filosofía analítica ha dado lugar, es su falta de interés por el surgimiento y la decadencia de las cuestiones. Para comprender por qué determinadas cuestiones, a las que alguna vez se llamó «filosóficas», fueron sustituidas por otras, y por qué las antiguas cuestiones pasaron a ser clasificadas como «religiosas», «ideológicas», «literarias», «sociológicas», etcétera, es menester conocer muchísimo acerca de los procesos religiosos, sociales o literarios. Requiere que se vea a los *Xs* pasados en términos *Zs* no filosóficos presentes y, asimismo, en términos de los *Ys* que son los tópicos de la filosofía analítica contemporánea.

Es una pena que los filósofos analíticos hayan intentado concebirse a sí mismos como culminación del desarrollo de una especie natural de la actividad humana («reflexión filosófica»), antes que simplemente como los actores de una iniciativa intelectual reciente y brillante. Ese intento ha tenido efectos negativos no sólo en las relaciones entre filósofos e historiadores intelectuales (y, por tanto, con mucho *Sprachstreit* acerca de lo que debe considerarse como «historia de la filosofía»), sino también en la filosofía misma. Porque la matriz disciplinaria de la filosofía analítica ha hecho que para los que se hallan dentro de ella se tornase cada vez más arduo reconocer que las cuestiones planteadas una vez por los grandes filósofos ya muertos, siguen siendo aún planteadas por contemporáneos... contemporáneos que no cuentan ni como «filósofos» ni como «científicos». La filosofía analítica heredó del positivismo la idea de que los únicos interlocutores aptos de los filósofos eran los científicos, y así la reciente historia de la filosofía ha indagado relaciones entre Kant y Helmholtz, pero no entre Kant y Valéry, entre Hume y G. E. Moore pero no entre Hume y Jefferson. La misma idea ha hecho que les resultara difícil a los filósofos analíticos pensar en su relación con la cultura en su conjunto y, en cambio, particularmente fácil hacer a un lado, como distracción inútil, la cuestión de su relación con el resto de las humanidades. Al procurar interpretar las figuras del pasado como quienes hacían cosas que culminaron en lo que ahora hace la filosofía analítica, los filósofos cierran muchísimos de los caminos a través de los cuales las obras de figuras del pasado tradicionalmente rotuladas como «filósofos» conducen a muchísimas otras cosas que prosiguen en la actualidad. Al limitar el campo de los *Ys* contemporáneos a aquellos con los que los *Xs* del pasado pueden ser puestos en relación, limitan tanto su capacidad para leer a los filósofos del pasado como su propia imaginación filosófica.

Este problema de falta de autoconsciencia en cuanto al lugar que se ocupa en la historia era menos agudo antes del surgimiento de la filosofía analítica, y ello debido simplemente a que la forma-

ción en la especialidad era entonces mucho más histórica. En períodos anteriores, la reinterpretación de los filósofos del pasado en forma tal de modificar la explicación del «progreso filosófico» heredada, era una modalidad habitual de expresión filosófica. Tal enfoque de la filosofía generaba a veces el exceso de autoconsciencia histórica que Nietzsche caracterizó como «un perjuicio que la historia produce a la vida». Pero tuvo el beneficio de inculcar un sentido de la contingencia histórica, una cierta sensibilidad al hecho de que «filosofía» ha designado a cosas enteramente diversas. Sugería que la filosofía podía no ser una especie natural, una cosa que poseyese una esencia real, y que la palabra «filosofía» funciona como un demostrativo —que delimita el área de un espacio lógico que el hablante ocupa— antes que un rígido designador.

No estamos sugiriendo que a la filosofía se la ejerza mejor en la forma de un comentario histórico, ni mucho menos que deba dejar de ser «analítica». Pero sí sugerimos que los filósofos analíticos pasarán por alto una forma positiva de autoconsciencia en tanto ignoren los intentos de los historiadores intelectuales por inculcar un sentido de la contingencia histórica. Por las razones que hemos referido en lo que precede pensamos que no es útil para la filosofía o para la historia intelectual pretender que ellas puedan operar de manera recíprocamente independiente. No presentamos ninguna sugerencia concreta respecto del modo en que habría que modificar las matrices disciplinarias actuales a fin de hacer más manifiesta la inevitable interdependencia de esos campos, pero tenemos la esperanza de que los ensayos incluidos en este volumen hagan que quienes trabajan en ambos campos sean más conscientes de la posibilidad de tales reformas.

CAPÍTULO 1

LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA

Charles Taylor

I

Hay un ideal, una meta que aflora de vez en cuando en la filosofía. Su inspiración es la de barrer con el pasado y tener de las cosas una comprensión que sea enteramente contemporánea. Subyace a ello la atractiva idea de liberarse del peso muerto de los errores y las ilusiones del pasado. El pensamiento se sacude las cadenas. Ello puede requerir cierta austera valentía puesto que, naturalmente, nos hemos puesto cómodos, hemos llegado a sentirnos seguros en la prisión del pasado. Pero es también estimulante.

Un gran modelo de una cosa así es la ruptura galileana en la ciencia. Los sociólogos y los psicólocos anuncian periódicamente algo semejante, o bien nos aseguran su inminencia. Pero la última vez que en nuestra cultura esos vientos empujaron a la filosofía fue cuando el surgimiento del positivismo lógico, hace casi medio siglo. Como doctrina, pronto debió ponerse a la defensiva y desde entonces se bate en retirada. Pero el *hábito* de encarar la filosofía como una actividad que debe ser llevada a cabo en términos enteramente contemporáneos, subsistió y se halla aún muy difundido. Pueden leerse autores del pasado, pero se los debe tratar como si fueran contemporáneos. Ellos se ganan el derecho de participar en el diálogo porque es el caso que ofrecen buenas formulaciones de tal o cual posición que merece ser escuchada. No se los examina como orígenes, sino como fuentes intemporales.

La concepción de la naturaleza de la filosofía que se opone a ésa es la que tan vigorosamente enunció Hegel. De acuerdo con ella, la filosofía y la historia de la filosofía son una sola cosa. Uno no puede ejercer la primera sin ejercer también la segunda. Dicho de otro modo, para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este

tipo la que me propongo defender aquí. Quisiera mostrar que este hecho concerniente a la filosofía, el que sea intrínsecamente histórica, es manifestación de una verdad más general concerniente a la vida y a la sociedad humana, de la cual, según pienso, se derivan ciertas conclusiones acerca de la validez y de la argumentación en el terreno de la filosofía.

En primer lugar, permítaseme presentar nuevamente la cuestión desde la perspectiva de la visión histórica. La filosofía es una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito.

Ahora bien: una de las formas de sostener la tesis histórica acerca de la filosofía consiste en argumentar que una acertada explicitación reclama a menudo —aunque nunca se reduce simplemente a ello— recuperar las articulaciones anteriores que han caído en el olvido. En otras palabras, el tipo de análisis que necesitamos a fin de hallarnos en mejores condiciones para asumir la posición debida, exige que recuperemos formulaciones anteriores; exactamente, las que necesitamos para dar cuenta de los orígenes de nuestros pensamientos, de nuestras creencias, de nuestras suposiciones y de nuestras acciones presentes.

Quisiera convencer al lector de que es así, ante todo atendiendo a un par de ejemplos. Ellos son, por cierto, discutibles, pero en tal caso mi tesis fundamental lo es igualmente.

Tomemos primero un haz de suposiciones, muy atacado en la actualidad (y con razón), al que denominaré «el modelo epistemológico». Las nociones fundamentales que lo definen son las de que nuestro saber acerca del mundo, ya sea que ese saber asuma la forma organizada, reglamentada, que llamaremos ciencia, o las formas más laxas del saber común cotidiano, debe entenderse en términos de representaciones formativas —ya sean ellas ideas de la mente, estados del cerebro, afirmaciones que aceptamos, o cualquier otra cosa— de la realidad «externa». Un corolario de esta concepción es que podemos analizar el saber y la comprensión que tenemos de los demás de acuerdo con el mismo modelo representacional, de manera tal que, por ejemplo, puedo aclarar la comprensión del idiolecto empleado por otra persona al hablar, describiéndolo en los términos de una *teoría* que yo sostengo acerca de la persona en cuestión y de los significados de sus palabras. Si buscamos un ejemplo destacado de un filósofo de influencia asociado a este modelo epistemológico, el nombre de Quine nos viene de manera natural a la mente.

En lo que se refiere, ahora, a los que adoptan una actitud crítica respecto de este modelo, parece manifiesto que la situación es la siguiente: los que lo proponen son impermeables a las objeciones que podrían formulárseles —por ejemplo, ni siquiera entienden la intención de quien pone en tela de juicio el supuesto de que nuestra comprensión mutua en la conversación pueda ser analizada en términos de *teorías* que cada uno sostiene respecto del otro—, porque no ven en qué puede consistir una alternativa concebible de ese modelo epistemológico. Ese es el desafío al que hace frente el que formula la objeción. Para él, lo que resulta manifiesto es que tenemos gran necesidad de un replanteo claro que muestre al modelo epistemológico como una posible interpretación entre otras, y no como la única imagen concebible de la mente en el mundo.

Ahora bien: es una cuestión de hecho que los que hicieron un acertado análisis de ese tipo —por ejemplo, Hegel, Heidegger, Marleau-Ponty— recurrieron a la historia. Esto es, sus análisis involucraron la recuperación de las formulaciones que se hallaban en los orígenes del modelo epistemológico. Y, en particular, la restitución y la reinterpretación de Descartes y de Kant han desempeñado un papel de importancia en esa crítica. Pero —podría argumentarse— no tenía que ser así: fue precisamente el hecho de que los críticos eran profesores de filosofía, los cuales en esas culturas (la alemana y la francesa) padecen una notoria deformación profesional, lo que los condujo compulsivamente a exponer y reinterpretar los textos canónicos. La tarea podría haber sido llevada a cabo de otro modo.

Yo no acepto ese punto de vista. No pienso que sea accidental que se recurra a la historia en ese punto. Ello se debe a que allí ha tenido lugar un olvido. En opinión del crítico, el partidario del modelo epistemológico está, por así decir, aprisionado por su modelo, pues no advierte en absoluto qué alternativa podría presentarse. Pero en ello está, en un aspecto de importancia, menos apercibido que los pensadores que fundaron ese modelo. Es verdad que también pueden haber sostenido la opinión de que cualquier otra explicación del conocimiento era confusa e incoherente y que *había* que adoptar su concepción. Esta parece haber sido por cierto la perspectiva de Descartes. Y uno de los hechos más llamativos en el panorama intelectual en el cual actuó, era el de que el modelo aristotélico-escolástico de conocimiento, originariamente muy distinto, fue siendo entendido en el Renacimiento de manera progresivamente más errónea y expuesto cada vez más como si fuera una teoría representacional.[1]

Subsiste, con todo, entre un Descartes y un Quine una diferencia, a saber, que por dogmática que haya sido la creencia del primero en

1. Léase lo señalado por Gilson acerca de Eustaquio de Saint Paul, probablemente la figura de la escolástica tardía cuyas obras podrían haber influido en Descartes en La Flèche. E. Gilson, *Etudes sur le role de la pensée mediévale dans la formation du système cartesien*, París, Vrin, 1930.

que su explicación era la única coherente, de todos modos llegó a ella por medio de uno de aquellos análisis creativos que, según sostengo, constituyen la esencia de la filosofía.

Al decir esto no quiero en modo alguno impugnar o minimizar la originalidad de Quine. El mismo Quine ha estado en el origen de algunos notables análisis creativos; por ejemplo, los que abren el camino a una epistemología «naturalizada». Pero ellos se encuentran sólidamente establecidos dentro del modelo epistemológico, en tanto que los de Descartes son los que fundan ese modelo. Los análisis de Quine nos resultarán suficientes si el modelo nos parece indiscutible. Pero si se lo quiere poner en cuestión, entonces tenemos que recurrir a los de Descartes.

En otras palabras, si se quiere escapar de la prisión epistemológica, si se quiere estar en condiciones de no ver ya ese modelo como un mapa en el que se indica cómo son obviamente las cosas en relación con la mente en el mundo, sino como una opción entre otras, entonces un primer paso es el de ver que es algo a lo que se puede llegar a *adherir* a partir de un nuevo análisis creativo, algo cuyas razones se podrían indicar. Y eso se logra volviendo a las formulaciones que lo han fundado.

Pero, por supuesto, ni siquiera eso bastará en este caso. Si queremos ser capaces de concebir alternativas genuinas para ese modelo, entonces tampoco podemos tomar la formulación de Descartes como definitiva. Lo que necesitamos es una nueva reformulación de lo que hizo, que haga justicia a las alternativas que él relegó a los desechos de la historia, principalmente, en este caso, a la concepción aristotélica.[2] Tenemos que situar la concepción aristotélica en el centro de la atención más allá de las deformaciones del Renacimiento tardío que hicieron de ella fácil presa de la naciente concepción epistemológica. Sólo de ese modo podemos llegar a ver verdaderamente la empresa cartesiana como una de una serie de alternativas posibles: porque, en términos del mismo Descartes, se presenta como el único modo sensato de ver las cosas. Si uno vuelve a abrir las salidas que él excluyó, en parte restituyendo sus formulaciones (esto es, los pasos a través de los cuales las excluyó), uno tiene que reinterpretar esos pasos. Y ello significa una nueva restitución, la cual nos lleva a remontar aún más la historia: en este caso, hasta Aristóteles y Santo Tomás.

Una cosa es evidente: si en el intento de escapar del modelo epistemológico uno se remonta a Descartes, entonces no se puede aceptar sin más el juicio de éste. Uno debe reinterpretar su destrucción creativa del pasado, lo cual significa restituir ese pasado. No restituir a Descartes para ese cometido sin restituir también a Aris-

2. Aunque no sólo la aristotélica; había concepciones platónicas a las que igualmente se debiera volver.

tóteles. Pero, ¿he convencido al lector de que *debe* hacérselo restituyendo a Descartes? Acaso le he dado las razones por las cuales ése es *un* modo adecuado de hacer las cosas, pero, ¿le he demostrado que ése es *el* modo de hacerlas? ¿Por qué no se pueden reconstruir y enunciar razones puramente contemporáneas por las que los partidarios del modelo epistemológico se aferran a él y, al hacerlo, señalar alternativas puramente contemporáneas, sin retroceder en la historia? ¿No es en cierto modo lo que también han hecho, por ejemplo, Heidegger y Merleau-Ponty? El famoso análisis de Heidegger del «ser-el-mundo», pongamos por caso, ofrece una explicación alternativa de la mente-en-el-mundo (si los heideggerianos me perdonan la expresión), que parece hallarse exenta de historia.

La razón por la que la explicación genética es indispensable se relaciona en parte con la naturaleza que el olvido reviste aquí. ¿En qué forma un modelo como el epistemológico deja de ser un excitante logro del análisis creativo para convertirse en la cosa más obvia del mundo? ¿Cómo se media al olvido? Ello acontece porque el modelo pasa a ser el principio organizador de un amplio sector de las prácticas por medio de las cuales pensamos, actuamos y mantenemos trato con el mundo. En este caso particular el modelo se insertó en nuestra manera de cultivar la ciencia natural, en nuestra tecnología, en al menos algunas de las formas predominantes en que organizamos la vida política (las atomísticas), también en muchos de los modos en que curamos, reglamentamos y organizamos a los hombres en la sociedad y en otras esferas que no es posible mencionar por ser demasiado numerosas. Esa es la forma en que el modelo pudo alcanzar el nivel de un indiscutible presupuesto de fondo. Lo que organiza y da sentido a una parte tan grande de nuestra vida no puede sino aparecer incuestionable a primera vista, y como algo para lo cual es difícil incluso concebir una alternativa.

Se tiene una impresión irónica de cómo han cambiado las cosas cuando se lee la advertencia que Descartes dirige a sus lectores, de estudiar con detenimiento las *Meditaciones* y aun dedicar un mes a reflexionar acerca de la primera: tan arduo le parecía romper con la actitud mental anterior y captar la verdad del dualismo. En la actualidad, filósofos que comparten mi convicción se pasan años intentando lograr que los estudiantes (y décadas intentado lograr que los colegas) vean que hay una alternativa. En cambio, el dualismo cartesiano puede ser comprendido en un día por estudiantes que aún no se han graduado. La idea de que sólo puede haber dos alternativas viables —Hobbes o Descartes— es admitida por muchos, y constituye una tesis perfectamente comprensible aun para aquellos que la rechazan con fervor. Sienten su fuerza y la necesidad de refutarla. La situación en la década de 1640 no era así.

Si se intenta establecer las razones de este cambio en la atribución de la carga de la prueba en distintas épocas —de por qué

algunas concepciones deben luchar para alcanzar aceptación y cómo adquieren carácter de admisibles a través de un análisis creativo, mientras que otras, por así decir, son creíbles desde el comienzo— ha de hallarse la respuesta en el trasfondo de las prácticas —científicas, tecnológicas y de acción— y en la naturaleza de los principios que las organizan. Ciertamente, éstos nunca son monolíticos; pero en una sociedad y en un momento dados, las interpretaciones y las prácticas dominantes pueden estar vinculadas en tal forma con un modelo determinado, que éste, por así decir, es constantemente proyectado por sus miembros como siendo ése el modo en que las cosas manifiestamente son. Creo que tal es el caso del modelo epistemológico —y ello tanto directamente como a través de su conexión con concepciones modernas, de gran influencia, acerca del individuo y de la libertad y dignidad.

Pero si es así, entonces no es posible librarse del modelo sólo señalando una alternativa. Lo que se requiere es superar el presupuesto de que la imagen establecida es la única que puede concebirse. Pero para hacerlo debemos tomar una nueva posición respecto de nuestras prácticas. En lugar de vivir en ellas y tomar la versión de las cosas implícita en ellas como el modo en que las cosas son, tenemos que comprender cómo han llegado esas prácticas a la existencia, cómo llegaron a encerrar una determinada visión de las cosas. En otras palabras, para anular el olvido debemos explicarnos a nosotros mismos cómo ocurrió, llegar a saber de qué modo una imagen fue deslizándose desde su carácter de descubrimiento al de presupuesto tácito, a la condición de hecho demasiado obvio para que se lo mencione. Pero ello representa una explicación genética, una explicación que restituya las formulaciones a través de las cuales tuvo lugar su fijación en la práctica. Librarnos del presupuesto del carácter único del modelo exige que pongamos al descubierto los orígenes. Esa es la razón por la cual la filosofía es ineludiblemente histórica.

He procurado exponer esta tesis en relación con el modelo epistemológico, pero podría haber escogido muchos otros ejemplos. Así, podría haber mencionado los presupuestos atomistas o los presupuestos acerca de los derechos individuales que constituyen el punto de partida de muchas teorías morales y políticas contemporáneas (piénsese, por ejemplo, en Nozick y Rawls). Verse libre del presupuesto del carácter único del modelo exige, también aquí, que retrocedamos, por ejemplo, a Kant y a Locke. En cada caso se debe retroceder hasta la última formulación claramente expresada, una formulación que no descansa en un trasfondo de prácticas que otorga a la imagen un aspecto altruístico carente de toda problematicidad, esto es, que no descansa en un trasfondo que virtualmente asegura que, sin un especial esfuerzo de recuperación, no podrá decirse mucho, o mucho no parecerá digno de ser dicho.

Pero la restitución histórica no sólo es importante cuando uno quiere librarse de una imagen determinada. Es muy importante para mi tesis que aun en ese caso negativo, en el que se quiere escapar de algo, es menester comprender el pasado a fin de liberarse. Pero la liberación no es el único motivo posible. También podemos vernos conducidos a formulaciones más tempranas a fin de *restituir* una imagen, o las prácticas que se piensan que ella informa. Esa es la razón, por ejemplo, de por qué algunos se dirigen a las formulaciones paradigmáticas de la tradición cívica humanista. O, sin procurar un franco rechazo o una plena restitución, podemos buscar para nuestro tiempo una reformulación clara de alguna doctrina tradicional, y también esto puede requerir que retrocedamos. Para tener una visión más adecuada de toda la gama de posibilidades, quisiera decir algo en términos generales acerca de las prácticas y sus explicitaciones.

II

Creo que nos ayudará a entender esta forma de indagación filosófica, y la manera en que ella nos remite a nuestros orígenes, si nos situamos en el contexto de la necesidad, que a menudo experimentamos, de formular el sentido de nuestras prácticas, necesidad que con frecuencia debe ser satisfecha a su vez mediante una consideración histórica.

El contexto en el cual surge esa necesidad está dado por el hecho de que una de las formas básicas —desearía demostrar que es *la* forma básica— en que reconocemos y señalamos las cosas que son importantes para nosotros en el contexto humano tiene lugar por medio de lo que podemos llamar las prácticas sociales. Con esto último quiero decir en líneas generales: formas en que regularmente nos comportamos los unos en relación con los otros, o los unos frente a los otros, las cuales (a) involucran cierta comprensión mutua y (b) permiten discriminar entre lo correcto y lo erróneo, entre lo apropiado y lo inapropiado.

Ahora bien: las prácticas sociales pueden ser en buena medida tácitas. Ello no quiere decir que las llevemos a cabo sin el lenguaje. Casi no hay práctica que uno pueda imaginar que no requiera alguna forma de intercambio verbal. Quiero decir en cambio que el bien, el valor incorporado en una práctica, su sentido o propósito, puede no ser expresamente formulado. Las personas que intervienen en ella tienen que percibir el bien o el propósito en alguna forma: esto se manifiesta, por ejemplo, en las recriminaciones que se hacen las unas a las otras cuando yerran (o en las aprobaciones que se fromulan

cuando se actúa bien). Pero pueden no disponer de una forma de *decir* en qué consiste el bien.

Así pues, los que practican un arte —ya sea el de tocar guitarra flamenca o el de la filosofía— formulan ciertos juicios de excelencia. Pueden haber expresado o no en qué consiste la excelencia. En el segundo de los casos mencionados es probable que se lo haya hecho, porque los filósofos se hallan compulsivamente inclinados a hacer explícitas las cosas, mientras que en el primero lo es menos. En éste puede responderse por medio del aplauso o de alguna otra forma de reconocimiento, como la imitación, la aceptación de la pericia, etcétera. Pueden disponer de términos para designar las diferentes formas de excelencia, o ni siquiera eso. Pero aun en este último caso hay, no obstante, discriminaciones no arbitrarias. Se es inducido a tener una percepción de ellas mientras se es introducido en la práctica. Se las aprende al aprender el *cante jondo* mismo; se las aprende de un maestro. La práctica involucra esas discriminaciones, y ello de manera esencial; en otro caso, no es la práctica que ella es. Pero las normas pueden ser en gran medida no explícitas.

Tómese el ejemplo del caballero; o el de su aparente opuesto, el hombre «machista». En uno y otro caso la explicitación de las normas que indican cómo se debe actuar y sentir para ser un verdadero caballero o un verdadero machista, puede ser muy escasa. Pero esa explicitación tendrá lugar en el modo en que se actúa respecto de los otros, respecto de las mujeres, etcétera; y en buena medida se la llevará a cabo también en el modo en que nos mostramos a los otros, en el modo en que nos presentamos en el espacio público. El estilo tiene aquí muchísima importancia. Es éste otro conjunto de prácticas que hemos aprendido, como el lenguaje, de los otros, con un mínimo de explicitación formal. En realidad, el verdadero rasgo de un caballero es el vivir según reglas no escritas. Quien necesita que las reglas sean explícitas, no es un caballero.

Existe una escala de explicitación. El extremo inferior corresponde al caso en el que no se emplea absolutamente ninguna palabra descriptiva. Por así decir, vivimos nuestro machismo enteramente en el modo en que permanecemos de pie, caminamos, nos dirigimos a las mujeres o a otros hombres. Se lo lleva en el estilo y en el modo de presentarse a sí mismo. Podemos suponer ahora que nos desplazamos hasta llegar al punto en el que se emplean términos que designan virtudes —por ejemplo, «machista» y «caballero»— y acaso también un vocabulario más variado —«galante», «valeroso», etcétera—, pero sin que la explicitación vaya más allá. O hallamos un lenguaje en el que los aciertos y las incorrecciones poseen nombres, pero no se formula aún qué es lo que hace que sean aciertos e incorrecciones. En el extremo superior hallamos prácticas en las que se ha determinado plenamente el sentido de la actividad —los bienes que le subyacen o los propósitos insertos en ella— y una elaborada justifi-

cación de ellas, hecha en términos filosóficos, que incluye, acaso, la teoría que se halla en su base.

Ahora bien: el fin tácito de esa escala es en cierto modo primario. Esto es, somos introducidos en los bienes de nuestra sociedad y somos iniciados en sus propósitos mucho más, y mucho antes, por medio de sus prácticas no explicitadas que por medio de formulaciones.

Ontogenéticamente hablando, ello es perfectamente claro. Nuestro lenguaje mismo está entretejido con un vasto conjunto de prácticas sociales: conversación, intercambio, el dar y el recibir órdenes, etcétera. Lo aprendemos sólo a través de esos intercambios. En especial, aprendemos los términos que designan virtudes, excelencias, cosas dignas de admiración o de desprecio, etcétera, primeramente a través de su aplicación a casos particulares en el curso de tales intercambios.

Ello quiere decir que, aun cuando más tarde desarrollemos nuestro propio punto de vista, nuestra propia comprensión y nuestra propia interpretación, originariamente aprehendemos esos términos a través de los juicios encerrados en la calificación de los actos formulada por los otros, y después por nosotros mismos, en los intercambios por medio de los cuales aprendemos las prácticas. Aun el vocabulario necesario para una formulación más profunda es el que podemos adquirir en las prácticas de formación en las que aprendemos, por ejemplo, a reflexionar acerca de las cuestiones morales y a describirlas, o aprendemos el empleo de los vocabularios científicos y metafísicos, etcétera.

Esto nos ayuda a aclarar el proceso que anteriormente llamé «olvido histórico». Cuando una perspectiva obtenida inicialmente por medio de un heroico esfuerzo de sobreexplicitación pasa a constituir la base de una práctica social ampliamente difundida, puede continuar informando la vida de una sociedad —el sentido común puede llegar a verla incluso como virtualmente inmodificable—, aun cuando las formulaciones originarias, y especialmente el trasfondo de razones en que se apoyaban, hayan sido acaso enteramente abandonadas y sean recordadas sólo por especialistas. Y aun estos últimos, empujados por el sentido común de su época, no reconocerán el significado de algunos de los argumentos originarios, formulados inicialmente en un mundo cuyos presupuestos fundamentales eran muy distintos. Sostengo que una cosa así ocurrió con la perspectiva atomista, centrada en la epistemología, cuyo precursor fue Descartes, entre otros, en el siglo XVII.

Poner en tela de juicio una perspectiva así equivale a anular ese proceso de olvido. De nada servirá sólo presentar una alternativa en la medida en que sigamos siendo prisioneros de los términos de cierto «sentido común» heredado. Porque, si éste nos retiene por hallarse inserto en nuestras prácticas, entonces, para neutralizar sus efectos,

tenemos que hacer explícito lo que ellas encarnan. De otro modo seguiremos estando aprisionados, por así decir, en el campo de fuerzas de un sentido común que frustra todos nuestros intentos por tomar una posición crítica respecto de sus supuestos básicos. Ese campo distorsiona las alternativas, hace que parezcan extravagantes o inconcebibles. Para tomar cierta distancia respecto de él, debemos formular lo que hoy se halla tácito.

Ello nos ayuda a aclarar por qué este proceso de reformulación involucra tan a menudo un retroceso en la historia. Con mucha frecuencia no podemos suscitar de manera realmente efectiva una *nueva* cuestión mientras no hayamos vuelto a hacer explícita nuestras prácticas *reales*. Pero muchas veces éstas son deudoras de un punto de vista que fue formulado mejor o más plenamente o de manera más clara, en el pasado. Lograr una aclaración respecto de ellas supone volver a esa formulación. Y ello puede no ser fácil. Porque aun cuando las fórmulas de pensadores anteriores son repetidas con veneración por los especialistas, con frecuencia las razones en que se apoyaban se tornan opacas en un período posterior.

Por supuesto, la recuperación de una fórmula anterior jamás es suficiente para volver a hacer explícita una práctica. Sería una visión insensatamente idealista la de entender que todas las prácticas actuales son de algún modo la concreción de teorías explícitas anteriores. Pero el caso que planteo aquí no depende de una tesis tan extraña. Basta con que, por la razón que fuere, se *hayan* recogido formulaciones anteriores y se les haya concedido la condición de formulaciones fundamentales o paradigmáticas en el desarrollo de una práctica. Entonces, aunque el cambio social, los impulsos, la presión de las otras prácticas, los aciertos inesperados, las modificaciones de la escala social y el olvido histórico hayan producido sus efectos —de modo tal que el resultado final llegue a ser enteramente irreconocible para quienes establecieron por primera vez aquellas fórmulas—, no obstante puede que la recuperación de sus formulaciones sea una condición esencial para comprender ese resultado.

Para tomar un ejemplo conocido, la sociedad moderna, basada en la noción de agentes individuales libres relacionados entre sí por contratos, colaboró en la formación del trasfondo en el cual se desarrolló el capitalismo tecnológico. Pero este desarrollo ha modificado el contexto de la práctica. Quienes hoy practican la teoría originaria no pueden entenderla de la misma manera en que lo hacían sus predecesores; el intento de hacerlo desemboca en la confusión y en la oscuridad. Hace falta forzosamente una reformulación.

Pero tal reformulación requiere que uno acierte con la forma originaria. No se trata de que la formulación originaria constituya de algún modo la verdadera expresión de lo que está en la base de la realidad actual. Por el contrario, ha tenido lugar un cambio muy grande al surgir las gigantescas y burocráticas corporaciones multi-

nacionales y las estructuras estatales contemporáneas. Pero como la realidad actual es resultado de la evolución, y del hiperdesarrollo, de una sociedad informada por el modelo originario, es esencial volver a éste para hallarse en condiciones de entender lo que hoy existe. La sociedad no coincide con el original. Pero es exactamente eso. Nos las habemos con una sociedad que no coincide con *ese* original. Ello hace que, para entender a la sociedad, lo más importante sea entender el original.

Así, el capitalismo moderno no está en fase con el sistema descrito y propuesto por Adam Smith. Eso hace que sea esencial saber con claridad lo que Adam Smith dijo. Ello se debe a que (a) la suya fue una explicitación paradigmática de las prácticas y de la autocomprensión que colaboraron en la formación del capitalismo moderno en buena parte del planeta, y (b) esa explicitación fue a su vez realmente recogida y colaboró en la configuración del proceso. Aun cuando Adam Smith no hubiese publicado *La riqueza de las naciones* en 1776, la lectura del manuscrito seguiría siendo muy importante en la actualidad por la razón (a); pero también la consideramos sumamente importante en virtud de la razón (b).

Esto *no* equivale en absoluto a decir que Adam Smith nos ofrezca la teoría del capitalismo contemporáneo. Los que lo piensan no deben de estar en sus cabales, por muchos que sean los Premios Nobel que ganen o por grandes que sean los Estados que desgobiernen. Pero *sí* equivale a decir que una teoría que determina de ese modo la forma que adquiere un desarrollo se torna indispensable para entender verdaderamente ese desarrollo y lo que deriva de él, por discordante que llegue a ser el resultado final. Lo que hace falta es comprender claramente las teorías con las cuales nuestra cambiante realidad presente no concuerda. Con ello no aludimos a teorías referentes a ellos que no sean correctas, sino a las que desempeñaron, y aún pueden desempeñar, un papel formativo.

Así, para entendernos a nosotros mismos en el presente nos vemos llevados al pasado en busca de las afirmaciones paradigmáticas de nuestras explicitaciones formativas. Nos vemos forzados a retroceder hasta el descubrimiento pleno de aquello en lo que hemos estado, o en lo que nuestras prácticas fueron forjadas. He señalado que esta necesidad puede surgir como resultado de un cambio o de un desarrollo. Pero también puede surgir en razón del modo en que las explicitaciones pueden distorsionar u ocultar en parte lo que está implícito en las prácticas.

Ese puede ser el caso de una explicitación formativa en un período dado. Puede ser la explicitación dominante y generalmente aceptada y ser formativa por ese motivo; pero puede oscurecer o negar partes importantes de la realidad implícita en nuestras prácticas. Será distorsiva en cuanto esas prácticas siguen siendo llevadas

a cabo; continuamos obedeciendo a otros bienes, pero de manera confusa y reconocida sólo a medias.

Podemos hallar un buen ejemplo de ello atendiendo a las democracias liberales modernas. Hay tres grandes formulaciones, o tipos de teoría, que han desempeñado un papel de importancia en el desarrollo de esas sociedades. La fuente decisiva fue la teoría originaria del hombre —una teoría de base medieval— que entiende a éste como portador de derechos y sometido al *imperium* y a la ley, cuyo *télos* básico era la defensa y la protección de aquellos derechos. La segunda fue la atomista, la cual ve a los hombres como seres que buscan la prosperidad, cada uno de acuerdo con su estrategia individual, y que se unen para vivir sometidos a la ley en razón del interés común y de las necesidades de seguridad que son sentidas igualmente por todos. La tercera es el modelo humanista cívico, que nos ve como ciudadanos de una república, bajo una ley común que nos da identidad.

Las tres han desempeñado diferentes papeles en el desarrollo de la sociedad moderna. Han tenido gravitación en épocas diferentes; el modelo humanista cívico sufrió incluso un eclipse para reaparecer más tarde. Pero todos ellos han dejado su sedimento en las prácticas de las repúblicas modernas. Puede ocurrir, no obstante, que para un grupo dado por un tiempo una de ellas se eclipse. La herencia cívica humanista fue poco reconocida en las democracias anglosajonas de las últimas décadas, no sólo en los medios académicos sino también en muchos sectores de la población. Como resultado de ello tendió a predominar una concepción atomista del interés, una noción de la vida política como la conciliación de los intereses de los individuos y de los grupos, la cual sin duda fue exacta hasta cierto punto, pero también ciega a la inmensa importancia de la ciudadanía para los hombres modernos, no sólo como una barrera instrumental contra la explotación por parte del gobierno. Ello deja en la sombra todas las prácticas, simbólicas y transactivas, mediante las cuales se evoca que la ciudadanía es parte de la dignidad de una persona libre, que uno no es enteramente libre y adulto si vive bajo tutela. Ello se atesora en innumerables sitios: en la corrección y en la incorrección del obrar en nuestra vida social y política; en nuestras exigencias de ser oídos; en la importancia que se adjudica a la honestidad con que se lleve a cabo la elección de los gobernantes; en la celosa vigilancia de la responsabilidad de los servidores públicos; en el desafío de la autoridad por los subordinados, no sólo en la esfera política sino también en las universidades, en la familia, en los lugares de trabajo, etcétera.

Aquí tenemos el típico caso de una formulación distorsiva o parcial que actúa como pantalla. Para entender qué es lo que está ocurriendo en un caso como éste, tenemos que ir hacia atrás. Debemos recuperar la última formulación pura del aspecto que se está supri-

miendo de este modo. Hay que repetir que ello no se debe a que sólo podamos leer la realidad como la encarnación de aquélla. Por el contrario, sólo puede haber habido una distorsión en la práctica como resultado de esa ceguera y esa parcialidad en la formulación. Pero como esa última formulación plena nos dará la teoría con la cual nuestra sociedad no concuerda, ella es una parte indispensable de la historia.

Y así, de todas esas formas, el hecho de que nuestras prácticas estén modeladas por formulaciones y que éstas impriman una determinada dirección a su desarrollo, hace que autocomprensión y reformulación nos remitan al pasado: a los paradigmas que ha dado forma al desarrollo o a los bienes reprimidos que han estado actuando. La represión puede hacer que el pasado se vuelva irrelevante allí donde realmente logra abolir totalmente las prácticas cuyos bienes implícitos encubre. Pero eso ocurre mucho más raramente de lo que podría pensarse. Nuestras prácticas son en realidad muy flexibles y persistentes. Además, se hallan con frecuencia vinculadas entre sí, de manera que es virtualmente imposible suprimir algunas y, al mismo tiempo, mantener otras. Las prácticas interrelacionadas de la democracia liberal es un ejemplo de ello. ¿Cómo eliminar la ciudadanía y conservar a la vez la sociedad de derechos o de actores individuales estratégicos? Tal cosa no es fácil de imaginar. Para tener lo uno sin lo otro, es menester que se trate de sociedades con una historia muy diferente de la nuestra. Acaso algunas sociedades latinoamericanas sean así, o algunas otras sociedades del Tercer Mundo.

Estos ejemplos ilustran lo que señalé al final de la primera sección de este trabajo. Podemos vernos llevados a una recuperación histórica no sólo por la necesidad de escapar de una determinada forma social, sino también por el deseo de restituir o restaurar una forma social que se halla sometida a una presión y corre el peligro de perderse. Tal es la intención con la que en nuestra época los partidarios del humanismo cívico frecuentemente recurren a la historia. O podemos no estar seguros y desear orientarnos respecto de la realidad social dominante. Ello puede motivar una recuperación histórica con el objeto, por ejemplo, de producir una teoría más adecuada del capitalismo desarrollado actual.

Lo común a todas esas empresas es la necesidad de hacer explícito lo que en las prácticas actuales es tácito. En todos esos casos nos vemos conducidos a lo que podemos llamar la última —esto es, la más reciente— formulación clara del bien o del propósito inserto en la práctica. Y ello a veces puede hacernos retroceder aun más, hasta la perspectiva contra la cual fue elaborada aquella formulación.

III

Me propongo ahora situar sobre ese trasfondo lo que en la primera sección denominé «nuevos análisis creativos». Las reformulaciones filosóficas que nos permiten hallar una posición más apta para dar justificada cuenta de una creencia, un supuesto o un conjunto de ideas, tienen algo de la naturaleza de nuestras formulaciones de las prácticas subsistentes. Ellas convierten lo que se ha sumergido hasta alcanzar el nivel de principio organizador de nuestras prácticas actuales —y por eso se halla más allá de todo examen— en una concepción para la cual puede haber *razones*, en favor o en contra. Y son genéticas e históricas por el mismo motivo. Para entender acabadamente dónde nos hallamos, tenemos que entender cómo hemos llegado al lugar en que estamos. Tenemos que regresar al último descubrimiento nítido, el cual, en el caso de las cuestiones filosóficas, será una formulación. Por ello hacer filosofía, al menos si ello involucra tales nuevos análisis creativos, es inseparable de hacer historia de la filosofía.

El análisis tiene ramificaciones interesantes en relación con la cuestión de la verdad y de la relatividad de las cuestiones filosóficas. En los últimos años la corriente de la crítica contra el modelo epistemológico se ha incrementado. Se ha advertido cada vez más ampliamente que ese modelo no constituye la única imagen concebible de la mente-en-el-mundo. Existen alternativas. Pero en algunos casos el descubrimiento de esas alternativas ha sido considerado como un argumento en favor de una especie de relativismo filosófico o, al menos, de una concepción que podría catalogarse como no realista, de acuerdo con la cual la razón no podría actuar como árbitro para decidir entre las distintas alternativas. El profesor Rorty parece defender una concepción así. Las distintas imágenes de la mente-en-el-mundo pueden ser sustentadas en términos de los modos de vida, los modos de sentir, etcétera, que ellas involucran. Podemos elaborar una argumentación persuasiva en favor de una o de otra a la luz de las preferencias de los hombres en materia de formas de vida. Pero no podemos sostener que una es más verdadera que otra, más fiel a la realidad o a cómo son las cosas.

Se considera, incluso, que decir algo como esto último equivale a adherirse a un modo de expresión que sólo cobra sentido dentro del punto de vista representacional, en razón de que tiene cierto dejo del modelo de la verdad como correspondencia, que es el que de manera más natural surge cuando uno se emplaza en aquel punto de vista. Pero un criterio que sólo cobra sentido *dentro* de un modelo, difícilmente pueda arbitrar *entre* distintos modelos.

Ahora bien: creo que hay un gran error en esa concepción no realista. No comprende enteramente el sentido de lo que hemos aprendido al poner en tela de juicio el modelo epistemológico. Ello no es simplemente que la noción de verdad, de fidelidad a la realidad, no deba ser analizado de acuerdo con el modelo basado en el concepto de correspondencia. Es, más fundamentalmente, que si se opta por esa visión no realista, se entiende erróneamente, por ejemplo, la naturaleza misma del discurso por el que escapamos de la prisión epistemológica.

La cuestión es que no se trata de un debate entre dos proposiciones antagónicas en el sentido ordinario en que lo son las hipótesis empíricas; por ejemplo, la cosmológica hipótesis del *big bang* y las que sostienen el estado uniforme. En este último caso, la verdad de la una es incompatible con la verdad de la otra, pero no con su inteligibilidad. Pero en nuestro caso la oposición es más aguda. Toda la validez del modelo epistemológico se apoya en la supuesta ininteligibilidad de la teoría antagónica. Es esta suposición lo que una explicación menos distorsionada de la historia desbarata.

La verdad está involucrada aquí en dos niveles: se libera a la explicación de la historia de ciertas distorsiones —por ejemplo, se redime a Aristóteles de los comentarios de la escolástica tardía— y con ello es menos falsa; y se muestra que es falso el supuesto de la unicidad. Ello no determina necesariamente una nueva respuesta única al enigma de la mente-en-el-mundo. Probablemente nunca estemos en esa situación. Pero sí significa que las concepciones filosóficas que estaban basadas en el supuesto de la unicidad no pueden ser ya sostenidas en su forma actual. Por ejemplo, ya no se podrá *suponer* que cada uno de los interlocutores posee una teoría respecto del otro, teoría que cada uno de ellos aplica cuando sostienen un diálogo comprensible.

Pasar a tratar la cuestión como si, al haber entendido a ambos interlocutores, uno pudiera ser auténticamente agnóstico frente a ellos —como sin duda ocurre en el caso de las dos hipótesis cosmológicas— es haber olvidado cuál es la naturaleza de la cuestión: que la inteligibilidad de uno implica la falsedad del otro.

Tratarlas como hipótesis antagónicas entre las cuales uno no puede dirimir por medio de la razón equivale verdaderamente a recaer en la perspectiva epistemológica. Ese es el punto de vista que continuó dando lugar a argumentos escépticos, y que propende a hacernos ver a toda pretensión de conocimiento como concerniente a un dominio de entidades que se hallan más allá de nuestras representaciones; y que, a su vez, nos empuja a las famosas propuestas: al escepticismo, a una distinción entre lo trascendental y lo empírico, a una reducción de la cuestión de la verdad a la eficacia, o a la que fuese. Todas esas propuestas tienen sentido *dentro* del paradigma

epistemológico. Y se hallan fuera de propósito una vez que aquél ha sido puesto en tela de juicio. Continuamos sustentándolas sólo si no hemos llegado a comprender lo que implica el desbaratamiento del supuesto de la unicidad.

Pero de este análisis deriva una cuestión aun más importante, concerniente a los límites de la razón filosófica. No estamos condenados al agnosticismo frente a esas dos explicaciones de la mente-en-el-mundo. En realidad, no podemos permanecer indecisos después de haber comprendido qué es lo que está en juego, a causa de la relación existente entre las dos concepciones antagónicas, la verdad de una de las cuales impugna la inteligibilidad de la otra. Esas dos concepciones se hallan, empero, en esa relación debido al modo en que han llegado a insertarse en la historia y en las prácticas de nuestra civilización. La exclusividad del modelo epistemológico fue un instrumento polémico de importancia al establecerse nuevas formas de pensamiento científico y nuevas prácticas tecnológicas, políticas y éticas. La cuestión es si podemos formular una explicación menos distorsionada del surgimiento y de la continuación de esas prácticas abandonando el presupuesto de su exclusividad. La cuestión surge dentro de una cultura y de una historia; dentro de un conjunto de prácticas, tal como entre formulaciones antagónicas de esas prácticas.

Ello quiere decir que nos encontraremos en una situación muy distinta si oponemos dos concepciones filosóficas procedentes de culturas y de historias muy diversas. Si se nos llama a decidir entre la visión budista del yo y las concepciones occidentales de la personalidad, nos hallaremos en dificultades. No estoy diciendo que cuestiones como ésa sean finalmente imposibles de decidir; pero es claro que al encararlas no tenemos la más remota idea acerca de cómo manejarse en la tarea de dirimirla. Imaginemos que se pide a un extraterrestre que establezca cuál es la civilización que ha de llevarse la palma por sustentar la concepción más plausible de la naturaleza humana. Inmediatamente partiría de regreso a Sirio. Una decisión de ese tipo presupone que hemos elaborado un lenguaje común. Y esto quiere decir: un conjunto de prácticas en común. Tendríamos que haber crecido juntos como civilizaciones para que pudiésemos ver cómo juzgar.

Pero la comprobación de estos límites de la razón filosófica muestra otro modo de identificar el error de la concepción filosófica no realista. Es el de asimilar todas las cuestiones filosóficas, inclusive las comparables a la referente al modelo epistemológico, al tipo de cuestiones que nuestro extraterrestre debería enfrentar. Pero podríamos considerar que *todas* las discusiones son así sólo si de hecho en ninguna parte estuviéramos en casa, esto es, si no perteneciéramos a ninguna cultura o a ningún conjunto de prácticas. Una concepción filosófica no realista pura sólo tendría sentido para un sujeto entera-

mente sin conexiones y equidistante de todas las culturas. La imagen de un sujeto así es, por supuesto, otra de las nociones originadas por la tradición epistemológica. Y éste es acaso otro de los aspectos en que los que del derrumbe del modelo epistemológico concluyen una suerte de concepción no realista última, ponen de manifiesto que aún no se han emancipado enteramente de aquél.

CAPÍTULO 2

LA RELACION DE LA FILOSOFIA CON SU PASADO

Alasdair Macintyre

Desdichadamente es fácil encerrarse en el siguiente dilema: *o bien* leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas, en la medida de lo posible, en lo que ellas habrían sido en caso de formar parte de la filosofía actual, y minimizando o ignorando o, incluso, presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla inextricablemente ligado con los elementos del pasado que lo tornan radicalmente distinto de la filosofía actual; *o bien*, en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrásico y específico, de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo. Es posible estimar la fuerza de este dilema observando que, aunque su mera formulación basta para que ambas alternativas nos resulten insatisfactorias, en la práctica sucumbimos, no obstante, muy a menudo a la una o a la otra. El hecho de que lo hagamos es sin duda consecuencia tanto de la variedad como de la gravitación del modo en que nos hallemos separados o alejados de las fases pasadas de la historia de la filosofía.

Considérese ante todo el efecto de los cambios verificados en la división académica del trabajo. Es característico que en la actualidad distingamos los problemas y las investigaciones filosóficas de los problemas y las investigaciones científicas, históricas o teológicas. Pero ello no siempre ha sido así. La ambición de Hume era la de ser el Newton de las ciencias morales; y Descartes pensó que la relación de su metafísica con su física era la existente entre el tronco y las ramas de un mismo árbol. Lo que tendemos a tratar como historia de la filosofía en el sentido propio de la expresión, involucra bastante a menudo la selección de lo que *nosotros* ahora consideramos que son las partes auténticamente filosóficas de todos más amplios. Pero al hacerlo no podemos evitar la distorsión; las afirmaciones conceptuales, por una parte, y las afirmaciones empíricas y teóri-

cas, por otra, son en buena medida inseparables: ésa es una lección que puede aprenderse tanto de la historia misma como de la consideración de las implicaciones de la crítica de Quine a la distinción entre lo analítico y lo sintético. El tema de la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII proporciona un ejemplo elocuente. Sus herederas y beneficiarias intelectuales del siglo XX abarcan no sólo la empobrecida y disminuida disciplina en que se ha convertido la ética filosófica moderna en las manos de la mayor parte de sus cultores, sino también la psicología y las restantes ciencias sociales. Y, por supuesto, ello no ha dado lugar simplemente a un reordenamiento de temas y cuestiones. El proceso mismo de reordenamiento ha sido transformador, y las transformaciones se han extendido, más allá de las disciplinas académicas, a la lengua de la vida cotidiana. Es característico que los análisis de costos y beneficios, las evaluaciones psicológicas de los rasgos de la personalidad y los estudios del orden y del desorden político se lleven a cabo en la actualidad en una forma que supone que ésas no son actividades esencialmente morales. El campo de la moralidad se ha reducido junto con el de la filosofía moral.

Una segunda dimensión de la diferencia histórica es igualmente obvia: la del cambio en la estructuración interna de la filosofía en el sentido de cuáles son las discusiones que deben considerarse centrales y cuáles marginales, cuáles métodos son fecundos y cuáles estériles. Me refiero aquí a discusiones antes que a problemas porque lo que suscita una discusión pueden ser precisamente concepciones divergentes acerca de lo que es problemático. Y probablemente una divergencia acerca de lo que es problemático sea inseparable de una divergencia acerca de los fines que la actividad filosófica debe perseguir. De tal modo, lo que es o parece ser la misma argumentación, o una argumentación muy parecida, formulada en dos épocas filosóficas distintas, puede tener significados muy distintos. El empleo que San Agustín hace del *cogito* no es en absoluto el mismo que de él hace Descartes. La concepción agustiniana del lugar que la definición ostensiva ocupa en el aprendizaje del lenguaje apunta a la iluminación divina de la inteligencia; la concepción, muy similar, de Wittgenstein (el hecho de que Wittgenstein considere erróneamente que su explicación está reñida con la de San Agustín da más fuerza a mi tesis central) apunta al concepto de forma de vida.

Estos dos tipos de diferencia se hallan reforzados por una tercera: la del género literario. Platón, Berkeley, Diderot y John Wisdom escribieron textos filosóficos con la forma de diálogo. Pero los diálogos de Platón constituyen un género filosófico muy distinto de cuanto fuese posible en los siglos XVIII o XX; y en el curso de la composición de su diálogo Platón mismo modificó el género. Tanto San Agustín como San Anselmo escribieron textos filosóficos con la forma de una plegaria; Santo Tomás y Duns Escoto, con la de un debate in-

telectual; Dante y Pope, en forma poética; Espinoza, en lo que él consideraba que era la forma de la geometría; Hegel, como historia; George Eliot, Dostoeivsky y Sartre, bajo la forma de novelas, y muchos de nosotros en ese género más tardío, el más excéntrico de todos los géneros filosóficos: el artículo destinado a una revista especializada.

Los cambios verificados en la totalidad de la división académica del trabajo, en la estructuración interna de la filosofía y en el género literario, se hallan por cierto estrechamente relacionados con el cambio conceptual y también entre sí, aunque no como tres procesos en interacción mutua y en interacción con un cuarto proceso, sino como aspecto de una y la misma realidad, compleja pero unitaria, que es la historia. El grado que alcanza el cambio conceptual se corresponde con el grado de dificultad con que se tropieza cuando se intenta traducir o parafrasear los conceptos propios de una cultura lingüística y filosófica específica por medio de los conceptos de que disponen o que pueden elaborar los miembros de una cultura lingüística y filosófica muy distinta. Pienso, por ejemplo, en innovaciones lingüísticas como las necesarias en la historia de la filosofía griega primitiva de George Thomson, escrita en irlandés moderno, y, asimismo, en sus traducciones de Platón a la misma lengua. Los problemas con que debe de haber tropezado Thomson se aclaran si se considera el resultado de la resolución de problemas paralelos que se plantean en la traducción de poesía. Tómese un pasaje homérico; por ejemplo, las palabras que Sarpedón dirige a Glauco en *Ilíada* XII, 309-328; y compárense las interpretaciones de Chapman en el siglo XVI con la de Pope en el siglo XVIII y la de Fitzgerald en el siglo XX. Hay, por cierto, puntos en los cuales uno de ellos desfigura el original griego y otro no. Pero en muchos aspectos no compiten entre sí: Fitzgerald es para su época un excelente traductor, y Chapman y Pope lo son también para las suyas. La noción de una traducción intemporal perfecta carece de sentido. Y no veo razones para suponer que ello no sea verdad a propósito de Platón, como lo es a propósito de Homero (la veneración de Jowett compite maravillosamente con la veneración de Lang, Leaf o Myers).

Sería completamente erróneo deducir de las consideraciones presentadas hasta aquí que algún sector del pasado nos sea necesariamente inaccesible aquí y ahora. Pero ellas sí sugieren la amplitud y la ingeniosidad de las estratagemas que debemos emplear para no permanecer prisioneros del presente, como a menudo ocurre en proporción insospechada, al pretender volvernos hacia el pasado. Con ello acentúan el dilema que formulé al comienzo. Pues la argumentación sugiere hasta ahora que en buena medida el sentimiento de continuidad que tantas historias clásicas de la filosofía nos proporcionan, es ilusorio y depende del uso erróneo, aunque sin duda inconsciente, de un conjunto de artificios destinados a ocultar la diferencia,

a llenar la discontinuidad y a disimular la ininteligibilidad. Pero aun ese falaz sentimiento de continuidad puede ser eliminado si leemos muchas historias clásicas de la filosofía escritas en diferentes épocas y lugares. Empréndase el ejercicio de leer la historia de la filosofía desde la época de Kant en alemán, desde la época de Dugald Stewart en inglés, y desde la época de Victor Cousin en francés, hasta el presente, e inmediatamente se advertirá una dimensión complementaria de la diferencia. Cada época, a veces hasta cada generación, tiene su propio canon de los grandes autores filosóficos y hasta de las grandes obras filosóficas. Considérese el diferente tratamiento de que en diferentes épocas y lugares son objeto Giordano Bruno, Hume, Port-Royal o Hegel. O considérese cuánto ha variado por momentos la importancia relativa asignada a los distintos diálogos de Platón desde el Renacimiento. Estas diferencias en parte reflejan y en parte refuerzan algunas de las otras diferencias que ya he señalado. Sugieren el modo en que la historia de la filosofía, como subdisciplina, puede ocasionalmente colaborar en la consolidación de los prejuicios del presente aislándonos de los elementos del pasado que más podrían perturbarnos. Debo repetir que nada hay en la argumentación precedente que sugiera que alguna parte del pasado es *necesariamente* inasequible. Pero la multiplicación de los factores contingentes sugiere también que no podemos descartar ninguna de las dos posibilidades siguientes. Una es la de que puede haber períodos de la historia de la filosofía tan ajenos el uno al otro que el posterior no pueda tener la esperanza de llegar a comprender adecuadamente al otro, sino que inevitablemente lo interpretará de manera errónea. Esto parece haber ocurrido ya, por ejemplo, en la incomprensión de la Ilustración francesa del siglo XVIII respecto del pensamiento medieval. Sin embargo, podemos sentir que esa posibilidad no nos amenaza *a nosotros*, puesto que nuestra capacidad de identificar acertadamente tales casos de interpretación errónea sugiere que podemos superar las barreras y eludir los obstáculos que nuestros predecesores del siglo XVIII no pudieron vencer. Por supuesto, tal orgullo cultural puede estar fuera de lugar. Pero aun cuando no lo esté, se nos presenta una segunda posibilidad, a saber, la de que el buen éxito mismo que obtengamos al interpretar social, cultural e intelectualmente períodos de la historia de la filosofía que nos son extraños, nos permita conocer modos del pensamiento y de la investigación filosóficos cuyas formas y cuyos presupuestos son tan diferentes de los nuestros, que no seamos capaces de descubrir en los conceptos y en las normas un acuerdo suficiente para proporcionar las razones para decidir entre las tesis divergentes e incompatibles encarnadas en tales modos sin incurrir en una petición de principio. Porque, sea cual fuere la norma o el criterio al que consideremos racional apelar, ha de ser una norma o un criterio cuyo empleo presuponga ya la justificabilidad racional de nuestros propios

modos específicos de pensamiento y de investigación filosóficos, mientras que, debido precisamente a su pertenencia tan íntima al contexto de aquellos modos, jamás habrían parecido racionalmente justificables —y acaso jamás les habrían parecido inteligibles— a aquellos cuyo modo de pensamiento y de investigación filosóficos, extraño para nosotros, es uno de aquellos con los cuales nos proponemos entablar una discusión racional. Pero si esto ocurriera, entonces se pondría en tela de juicio la racionalidad de nuestros propios modos de pensamiento y de investigación filosóficos. Porque tomaríamos conocimiento de la existencia de otro conjunto antagónico de convicciones, actitudes y formas filosóficas de investigación cuyas pretensiones implícitas o explícitas a la hegemonía racional serían incompatibles con las pretensiones paralelas encarnadas en nuestra propia actividad filosófica, sin que se pudiese demostrar por medio de una argumentación racional —pues toda argumentación válida y relevante nos haría presuponer lo que debemos demostrar— que se refutan o se anulan aquellas pretensiones en favor de las nuestras. (Por cierto, los antropólogos han advertido en ocasiones que cuando se intenta definir nuestra relación con el modo de actividad filosófica ejercida en una tradición cultural ajena a la nuestra, pueden plantearse precisamente cuestiones del mismo tipo; pero aquí me interesan sólo los problemas específicos que se suscitan cuando nos ocupamos de períodos pasados de nuestra propia tradición cultural.)

El hecho es, por supuesto, que en situaciones como las que estoy considerando, razones exactamente de la misma índole que las que nos impiden aducir una garantía racional para afirmar la superioridad de *nuestro* modo de ejercer la actividad filosófica respecto del de algún período de nuestro pasado que diverja de aquél, impedirán asimismo aducir una garantía racional para preferir *sus* pretensiones a las nuestras. Pero es muy poco el consuelo que eso puede proporcionar. Porque fue, al menos en parte, el descubrimiento de modalidades teológicas de investigación divergente, inserta en formas divergentes de práctica religiosa, e igualmente incapaces —y por motivos semejantes—, de refutar la una las tesis fundamentales de la otra por medio de argumentos racionales, lo que condujo, durante la Ilustración y en el período siguiente a ella, al descrédito de la teología como modo de investigación racional. Se suscita así necesariamente la pregunta de por qué no ha de sufrir la filosofía el mismo descrédito.

Esta pregunta tiene su fuerza a causa de dos razones distintas. La primera es que ella representa una versión más artificiosa de una pregunta planteada ya a menudo por quienes no son filósofos. La filosofía —suele sostenerse— se diferencia de las ciencias naturales por su incapacidad de resolver desacuerdos fundamentales; si los filósofos se dirigen al mundo con voces variables y disonantes, ¿por qué ha de prestárseles atención? En segundo lugar, consideraciones del género

de las que he estado aduciendo refuerzan ese intento, burdo pero común, de desacreditar a la filosofía. Examínese con mayor detenimiento cómo es posible lograr buen éxito en la tarea de corregir las interpretaciones erróneas de que es objeto algún período particular del pasado filosófico, estableciendo las diferencias radicales que lo separan de nosotros, en forma tal que parezca que no somos racionalmente capaces de resolver la cuestión de cuál de los puntos de vista fundamentales es el correcto. Extraigo nuevamente un ejemplo de la filosofía moral.

En un capítulo de *Freedom and Reason* titulado «Backsliding» [«Reincidencia»] el profesor R. M. Hare subraya lo siguiente:

> Existen analogías... entre expresiones como «considero bueno» y «considero que debo» por una parte y la palabra «quiero» por otra... No obstante, las analogías entre el querer y el hacer juicios de valor no deben obsesionarnos tanto que ignoremos sus diferencias. Acaso el haber hecho esto último condujo a Sócrates a sus famosas dificultades acerca de la debilidad moral. Los juicios de valor difieren de los deseos por el hecho de que pueden ser universalizados... y casi todas las dificultades de Sócrates provienen de no haberlo advertido. (Hare, 1963: 71.)

La nota al pie de la página de Hare correspondiente a este texto no remite a la fuente platónica original, el *Protágoras*, sino a la discusión aristotélica del libro VII de la *Etica nicomaquea* (1145*b*, 25). Entiendo que las «famosas dificultades» de Sócrates que se mencionan son las de su afirmación de que nadie actúa en forma contraria a lo que es lo mejor, salvo por ignorancia, lo cual permite a Aristóteles sugerir inicialmente que lo que él considera como la tesis de Sócrates está completamente reñida con *tà phainómena* de *akrasía*; y que la afirmación de Hare según la cual, con sólo reconocer la distinción entre deseo y formulación de juicios de valor en que el mismo Hare insiste, Sócrates habría entendido que si yo quiero algo al punto de que lo persigo aun cuando obrar así es contrario al juicio de valor acerca del modo en que los hombres deben comportarse en ese tipo particular de situaciones, y al cual hasta ese momento me he sometido, entonces, puesto que está en mi poder no intentar satisfacer ese deseo particular, no puede ser que ahora yo realmente acepte el juicio de valor. Así, de acuerdo con el punto de vista de Hare, nadie actúa jamás en forma tal que implique el desprecio de sus propios juicios de valor, porque «es tautológico decir que no podemos asentir sinceramente a un mandato dirigido a nosotros, y *al mismo tiempo* no llevarlo a cabo si ahora es la ocasión de llevarlo a cabo y está en nuestro poder (físico y psíquico) hacerlo» (Hare, 1952, citado en Hare, 1963: 79). Así pues, si Sócrates hubiese tenido el mismo grado de penetración que Hare, jamás habría incurrido en sus famosas dificultades.

Lo que, en la versión platónica, Sócrates hace y dice, ha debido sufrir dos transformaciones para que Hare haya podido encontrar en Sócrates una víctima propiciatoria. El contexto original del *Protágoras* es de carácter dialéctico, y en él el propósito inmediato de Sócrates es refutar la creencia de *hoi polloi* según la cual los hombres pueden verse apartados de la persecución de lo que saben que es el bien al sucumbir a la atracción del placer, en tanto que el propósito ulterior de Sócrates se refiere al lugar que el conocimiento ocupa entre las virtudes. Calificar al contexto de dialéctico equivale a decir que entendemos erróneamente a Sócrates si consideramos que en esos lugares formula *afirmaciones* en el curso de un desarrollo que apunta a determinadas *conclusiones,* error a menudo alentado por los traductores. Al final del *Protágoras* se presenta a Sócrates diciendo: «Me parece que ahora la salida de nuestros argumentos de hace un momento —*he árti éxodos*— es como un hombre que nos acusa y se burla de nosotros...» (361*a*, 4). C. C. W. Taylor traduce «*he árti éxodo*» como «las conclusiones que acabamos de alcanzar», traducción que elimina la connotación dramática de esa expresión —una *éxodos* es, entre otras cosas, el final de una pieza teatral, y el empleo de esa palabra aquí se relaciona con el empleo de términos propios de la comedia en otros lugares del diálogo— y da lugar a la falsa suposición de que Sócrates ha intentado llegar a una conclusión y reconoce ahora su fracaso. Pero la actividad filosófica de Sócrates, al menos según se la representa en estos lugares del *Protágoras*, era de naturaleza muy distinta de la que los filósofos posteriores emprendían al afirmar premisas y extraer de ellas conclusiones, y el primero de los filósofos posteriores en entenderlo equivocadamente fue Aristóteles.

En realidad, Aristóteles no se refería a ninguna de las dificultades de Sócrates, famosas o no, ni consideraba que estuviese haciendo tal cosa. Porque cuando señala que la concepción que él atribuye a Sócrates está reñida con *tà phainómena,* lo que quiere decir *no* es que ella esté reñida con «los hechos observados» (traducción de W. D. Ross) o con «los meros hechos» (traducción de H. Rackham), sino con las opiniones recibidas (Owen, 1961), algo que el Sócrates del *Protágoras* ya comprendía muy bien. Y lo que Aristóteles concluye —y, por cierto, *él sí* está formulando afirmaciones y extrayendo conclusiones— es, explícitamente (1147*b*, 15), que Sócrates tenía razón, que quien parece hacer lo que es contrario a lo que él sabe que es lo mejor para él, no puede saber *en realidad* que es así. Por supuesto, al manifestar su acuerdo con Sócrates Aristóteles se ha anticipado a sus descendientes modernos en ignorar los pasos finales del *Protágoras* y la naturaleza dialéctica de la actividad filosófica de Sócrates, exponiendo, por tanto, erróneamente la doctrina de éste. Pero esta exposición errónea es a su vez erróneamente expuesta cuando la discusión aristotélica de la *akrasía* es tratada por

Hare como una discusión acerca de los mismos temas que Hare discute bajo los títulos de «reincidencia» y «debilidad de la voluntad», de manera que la explicación de Hare acerca de esos temas puede ser utilizada —como lo es por el propio Hare— para aclararnos lo que hay de verdadero y lo que hay de erróneo en la teoría socrática (y, por implicación, en la aristotélica) acerca de la *akrasía.*

Lo que en ello se ignora son las decisivas diferencias en el contexto moral y cultural, que hacen que el lugar que la reincidencia ocupa en la moralidad moderna tenga que ser muy distinto de la *akrasía* en el pensamiento y en la acción ateniense. El contexto de la teoría de Aristóteles —se advertirá que en mi opinión se debe ser muy cauteloso al adjudicar una teoría a Sócrates— es un enfoque teleológico de las virtudes en el cual es necesario dar cuenta de cómo un hombre puede llevar a cabo acciones justas sin ser, sin embargo, justo, y asimismo de cómo un hombre puede llevar a cabo acciones injustas sin ser simplemente un hombre injusto. La explicación de esto último es al menos una de las funciones centrales de la explicación aristotélica de la *akrasía* (1151*a,* 11). La *akrasía* nada tiene que ver con las condiciones para aceptar juicios de valor. Su aparición presupone una distinción entre la persona que posee las virtudes y la persona que, aunque tiene una opinión correcta y acaso conocimiento del fin al que las virtudes están subordinadas, carece de ellas. Una condición para que una persona muestre *akrasía* es que sus convicciones morales no requieran corrección en cuanto a su *contenido.* Aquello de lo que una persona que manifiesta *akrasía* carece, es la plena *epistéme* operativa en esta ocasión particular y la plena disposición del carácter necesaria para sostener y realizar esa operación. En cambio, en un enfoque normativo moderno de la moralidad, como lo es el de Hare, no sólo puede no haber un lugar para las especies de *epistéme* relevantes y, en realidad, ni siquiera una concepción de ellas, sino que puede no existir la posibilidad lógica de un hiato entre conocimiento y acción como el que ejemplifica la *akrasía.* En una concepción normativa aceptar principios *es* actuar según ellos, salvo en las ocasiones en las que no está en el poder de uno hacerlo. Pero la *akrasía* no es sólo cuestión de determinadas ocasiones; es un rasgo de carácter.

El hecho de que la *akrasía* y la debilidad de la voluntad o reincidencia sean tan distintas entre sí es algo que no ha de sorprendernos si reparamos en la radical diferencia que separa a los contextos culturales y morales. Una moralidad normativa de principios está en su elemento en un mundo social esencialmente poskantiano en el que la moralidad establecida es una moralidad de reglas morales que el agente se prescribe a sí mismo y en la cual el obrar en forma distinta de la concordante con la propia protestación moral de obediencia a reglas específicas, es manifestar lo que Hare llama «reincidencia». Pero en modo alguno es el *akratés* de manera necesaria o

característica una reincidente. Es alguien cuya educación moral es aún incompleta e imperfecta, cuyo movimiento hacia el *télos* que es su verdadero bien y el bien por él ya reconocido —aunque acaso reconocido de manera aún implícita más que explícita—, es desviado por su falta de control sobre las *páthe* que experimenta. Por tanto, el *akratés* ocupa un lugar muy distinto, en un orden modal muy distinto, del que tanto la teoría moral normativa como la práctica moral moderna acuerdan al reincidente. Pero haber comprendido esto equivale a haber corregido interpretaciones erróneas a costa de tener que enfrentar una situación que, según la he caracterizado anteriormente, pone en tela de juicio la garantía racional de puntos de vista filosóficos fundamentales.

En el corazón de la moral filosófica griega se halla la figura del agente moral educado cuyos deseos y cuyas elecciones son dirigidas por las virtudes hacia bienes auténticos y, en última instancia, hacia *el* bien. En el corazón de la filosofía moral típicamente moderna se halla la figura del individuo autónomo cuyas elecciones son soberanas y últimas, y cuyos deseos, según una de las versiones de tal teoría moral, deben ser balanceados con los de toda otra persona o, según otra de las versiones de la misma teoría, deben ser limitados por reglas categóricas que imponen restricciones neutrales en todos los deseos y en todos los intereses. En la concepción característica de los griegos la justicia es una cuestión de mérito: se trata de asignar bienes en concordancia con la contribución que uno hace a aquella forma de comunidad política que constituye la arena moral. En la concepción típicamente moderna, la justicia es una cuestión de igualdad fundamental. En cada uno de los cuerpos de teorías los conceptos nucleares están interrelacionados de tal modo con un complejo cuerpo de creencias, actitudes y prácticas, que abstraer cada diferencia conceptual con el objeto de resolver las cuestiones una por una, implica necesariamente, en la mayoría de los casos, un falseamiento y una distorsión, en tanto que ver cada cuerpo de teorías como un todo es descubrir que cada uno trae consigo su propia explicación de la justificación racional de los juicios acerca de la práctica moral.

Este ejemplo particular del dilema suscitado por la relación de la filosofía del presente con la del pasado, pone de manifiesto las distintas dimensiones de la diferencia que he enumerado anteriormente. El pensamiento griego, lo mismo que la práctica griega, entiende la moral y la política como objeto unitario de investigación; la teoría moral moderna se distingue de la filosofía política y asimismo, y con mayor claridad, de la ciencia política. De tal modo, la división académica del trabajo nos permite proceder como si nuestros alumnos pudieran entender la *Etica* de Aristóteles sin leer la *Política* e inversamente. El pensamiento moral griego considera como cosas centrales para su esfera de intereses cuestiones referentes a

la psicología de la naturaleza humana que son tan extrañas a la filosofía moral típicamente moderna, como algunas de las cuestiones centrales para esta última filosofía —por ejemplo, la distinción entre hecho y valor o la relación entre moralidad y utilidad— lo son para Platón y Aristóteles. Apenas si hace falta mencionar las diferencias que derivan del empleo distinto de los géneros literarios y de la canonización de determinados cuerpos de escritos. Las dificultades de la paráfrasis conceptual se hallan en el núcleo mismo del problema. De modo que el que vemos aquí es un ejemplo vívido y elocuente de lo que es producto de nuestra incapacidad para resolver el dilema inicial: la consiguiente incapacidad para encarar la filosofía moral del patrimonio cultural a partir del cual nuestra propia filosofía moral fue posible. ¿Qué podríamos responder ante eso?

Una estrategia atractiva consiste en ignorar toda la situación, cosa que, al fin y al cabo, la mayoría de nosotros ya hace. Esto es, continuaremos tratando nuestro pasado filosófico de dos maneras distintas. Por una parte, como filósofos, definiendo nuestra disciplina de acuerdo con lo que los miembros de la American Philosophical Association regularmente hacen, admitiremos a los filósofos del pasado en nuestras discusiones sólo en nuestros propios términos, y si ello supone una distorsión histórica, acaso tanto mejor. Haremos al pasado el cumplido de suponer que es filosóficamente tan agudo como lo somos nosotros. Por otra parte, como historiadores de la filosofía procuraremos con verdadero escrúpulo entender el pasado tal como realmente fue y, si con ello el pasado se torna irrelevante desde el punto de vista filosófico, simplemente desacreditaremos la relevancia y, donde otros hablan de afición de anticuarios, nosotros hablaremos de erudición.

Podemos así felicitarnos por el momento de que lo que parecía ser un problema agudo se ha convertido en realidad en una hábil solución. Pero ese placer no puede ser sino momentáneo. Porque tal solución acarrea una clara y —espero— inaceptable consecuencia. El pasado se habrá convertido en nada más que el reino del *de facto*. Sólo el presente será el reino del *de iure*. Se habrá definido el estudio del pasado en forma tal que de él quede excluida toda consideración acerca de lo que es verdadero o bueno o está racionalmente garantizado, sustituyéndosela por la de lo que los hombres del pasado, con sus peculiares conceptos de verdad, bondad y racionalidad, creyeron que era así. La indagación de lo que realmente es bueno, verdadero y racional se reservará al presente. Pero debe advertirse que para toda generación filosófica particular su ocupación con el presente sólo puede ser temporaria; en un futuro no muy distante se habrá convertido en una parte más del pasado filosófico. Sus preguntas y sus respuestas *de iure* se transformarán en un marco de referencia *de facto*. Resultará que no han contribuido a una investiga-

ción que se continúa a través de las generaciones, sino que se han apartado de la investigación filosófica activa para convertirse en mero tema de los historiadores. Quine ha dicho, en chiste, que hay dos tipos de personas que se interesan por la filosofía: las que se interesan por la filosofía y las que se interesan por la historia de la filosofía. En la concepción que acabo de esbozar, el chiste que sirve de réplica al anterior es el de que las personas interesadas ahora por la filosofía están predestinadas a convertirse en aquellos por quienes han de interesarse sólo los que se interesen por la historia de la filosofía dentro de cien años. De tal modo, la anulación filosófica del pasado debida a esa concepción de la relación entre el pasado y el presente, resulta ser un modo de anularnos a nosotros mismos de antemano. Esta particular división del trabajo entre el historiador positivo y el filósofo asegura que con el tiempo todo quede librado a la positividad histórica.

Parece, pues, que no es posible ignorar el dilema; también la inacción tendrá drásticas consecuencias negativas. Sólo una convincente explicación acerca del modo en que es posible encarar filosóficamente el pasado filosófico, además de hacerlo históricamente, nos proporcionará lo que necesitamos. Pero una explicación así deberá dar cuenta del modo en que una perspectiva filosófica de gran alcance puede ponerse en relación con otra en los casos en que cada una de ellas involucra su propia concepción acerca de lo que es superioridad racional, de modo tal que aparentemente no sea posible recurrir a una pauta neutral o independiente. Pero no somos ciertamente los primeros en necesitar de tal explicación. Los problemas referentes al modo en que pueden resolverse racionalmente las discusiones cuando éstas separan a quienes se adhieren a puntos de vista amplios y comprensivos cuyos desacuerdos sistemáticos abarcan desacuerdos acerca del modo en que deban caracterizarse aquellos desacuerdos —y ni qué decir acerca de resolverlos—, han sido ya encarados por los historiadores y por los filósofos de la ciencia natural bajo el título que les confirió Thomas Kuhn. Son problemas de inconmensurabilidad. Por tanto, vale la pena preguntarse cuál es —o acaso cuál debiera ser— la situación del debate, para ver si podemos extraer de él algo que nos ayude a resolver nuestro propio problema.

Las características de las ciencias naturales —características cuya identificación llevó a Kuhn a sus afirmaciones iniciales acerca de la inconmensurabilidad— tenían, por cierto, un alcance mucho más limitado que las características de la filosofía que dan lugar a nuestro presente problema. En primer lugar, aun en un historiador tan amplio como Kuhn, de acuerdo con la visión de ciencia natural que anima al conjunto de su argumentación, las concepciones modernas de esa ciencia pueden determinar ampliamente cuáles son las teorías y cuáles las actividades de las sociedades premodernas que deben contarse como precursoras de la historia de la ciencia natural. Y ello

está, por cierto, enteramente legitimado, porque nuestro propio concepto de ciencia natural es un concepto claramente moderno, originado entre los siglos XVI y XIX, en tanto que el concepto de filosofía no lo es. No obstante, la forma que adquirió inicialmente el problema en Kuhn fue precisamente la misma del nuestro: ¿cómo es posible tratar como antagónicas tesis insertas en contextos tan distintos que no es posible disponer de ningún criterio o de ninguna norma neutral de argumentación, tal como, según Kuhn, suele ocurrir cuando se confrontan entre sí dos amplios cuerpos de teorías científicas, como la cosmología física de Aristóteles y la de Galileo? En tales casos no podemos recurrir a datos neutrales e independientes proporcionados por la observación, pues el modo en que caractericemos y aun el modo en que percibamos los datos pertinentes y, aparte de eso, cuáles datos que consideremos pertinente observar, dependerán de cuál de las perspectivas teóricas en disputa hayamos adoptado primero: «cuando Aristóteles y Galileo observaban una piedra a la que se hacía oscilar, el primero veía un movimiento forzado y el segundo un péndulo», escribió Kuhn en su primera formulación de esta cuestión. Más tarde concluyó que debe rechazarse toda idea de una lucha «entre las entidades con las que la teoría puebla la naturaleza», por un lado, y «lo que realmente existe», por otro: «No hay, según pienso, ninguna manera de interpretar expresiones como "realmente existe" que sea independiente de toda teoría» (Kuhn, 1970: 121 y 206). Ello equivale a decir que todo cuerpo de teorías de gran amplitud, como los indicados, llega a nosotros provisto de su propia conceptualización acerca de la realidad observable que ella explica. De ahí que no sea posible recurrir, más allá del cuerpo de teorías, a una realidad que pueda ser observada con independencia y neutralidad.

Por otra parte, Kuhn presenta también argumentos destinados a mostrar que la utilización de criterios en apariencia independientes, como el grado de confirmación de un cuerpo teórico en relación con otro por medio de la observación, o como la comparación de grado y el tipo de anomalía que es posible identificar en cada uno de los dos cuerpos teóricos en disputa, no nos proporciona los criterios neutrales e independientes y racionalmente garantizados que aspiramos a descubrir. Pues tanto la elección de lo que consideremos como casos significativos confirmatorios de una teoría como la de las anomalías que consideremos de importancia central, y no de importancia secundaria, en una teoría o en la relación de una teoría con la observación, dependerán también de manera decisiva de cuál de las perspectivas teóricas en disputa adoptemos. Por tanto, si nos atenemos a los argumentos de Kuhn, nos vemos obligados, según parece, a concluir que en opciones teóricas como las indicadas carecemos verdaderamente de todo criterio independiente y neutral por medio del

cual pudiésemos evaluar las tesis enfrentadas. Tales cuerpos de teorías parecen ser mutuamente inconmensurables.

Las reacciones de los filósofos de la ciencia a la identificación del fenómeno de la inconmensurabilidad hecha por Kuhn, han sido en su mayoría de dos tipos. Algunos han sostenido que en realidad Kuhn está equivocado y que el concepto de inconmensurabilidad no tiene aplicación en la historia de la ciencia. Otros han aceptado la tesis de Kuhn y han defendido derivaciones extraídas de ella que revisten un carácter más radical que las que él hubiese aceptado. Unos y otros están de acuerdo en la validez de la siguiente consecuencia: si, y en la medida en que, el concepto de inconmensurabilidad pueda aplicarse a la elección entre cuerpos teóricos contrapuestos, no disponemos de fundamentos racionales para aceptar uno de ellos más bien que el otro. Quisiera poner en duda esa consecuencia. El argumento que me propongo desarrollar exige que primeramente subrayemos dos puntos a los que los filósofos de la ciencia quizá no han prestado suficiente atención.

El primero es que en las ciencias naturales, como en otros ámbitos, las teorías tienen una existencia esencialmente histórica. No existe una cosa como *la* teoría cinética de los gases; existe sólo la teoría cinética tal como era en 1850, la teoría tal como era en 1870, la teoría tal como es ahora, etcétera. Y de igual modo no existe una cosa como la teoría física (aristotélica) medieval como tal, sino sólo esa teoría tal como fue sostenida en París a comienzos del siglo XIV o en Padua a fines del XV. Esto es, las teorías progresan o dejan de progresar, y lo hacen porque —y en la medida en que— por medio de sus inconsistencias y sus insuficiencias —inconsistencias e insuficiencias juzgadas de acuerdo con las normas de la propia teoría— proporcionan una definición de los problemas cuya solución proporciona a su vez una orientación para formular y reformular esa misma teoría. Esto es, las inconsistencias y las insuficiencias de una teoría nunca deben ser consideradas como aspectos meramente negativos de la teoría en cuestión. Constituyen, en efecto, los puntos en los cuales la teoría se provee a sí misma de problemas, de aquellos problemas en cuyo tratamiento ella se muestra aún capaz de crecer, aún científicamente fértil o, por otra parte, incapaz de crecer y estéril. Al proveerse a sí misma de problemas, una teoría se provee a sí misma de metas y de una cierta pauta para su progreso o para su falta de progreso en dirección de esas metas. La importancia de este punto para el problema de la inconmensurabilidad se advertirá claramente cuando añadamos el segundo.

Las teorías particulares de pequeña escala nos llegan en su mayor parte insertas en cuerpos de teorías más amplios; estos últimos se hallan a su vez insertos en un sistema de supuestos aún más comprensivos. Son estos sistemas los que proporcionan el entramado de continuidad en el tiempo dentro del cual se opera la transición de un

cuerpo de teorías a otro cuerpo de teorías con el cual el primero es inconmensurable. Tiene que existir un entramado así, porque sin los recursos conceptuales que él provee no podríamos entender a ambos cuerpos de teorías como cuerpos de teorías antagónicos que presentan explicaciones alternativas e incompatibles de *un mismo y único objeto* y ofrecen medios incompatibles y divergentes para alcanzar *un mismo y único conjunto de metas teóricas.* Una condición para que dos cuerpos de teorías antagónicos sean auténticamente inconmensurables es que la especificación del objeto y de las metas teóricas que comparten no sea tal que nos proporcione motivos para optar racionalmente entre ellos; pero sin la común especificación del objeto y de las metas teóricas en el nivel del entramado de supuestos —en el nivel de la *Weltanschauung*— las teorías sencillamente caracerán de las propiedades lógicas necesarias para que con seguridad podamos clasificarlas como antagónicas. Así, en la teoría física los conceptos de *peso*, de *masa tal como la define Newton* y de *masa tal como es definida en la mecánica cuántica* —conceptos insertos en cuerpos de teorías inconmensurables— deben ser igualmente entendidos como conceptos de *la propiedad de los cuerpos que determina su movimiento relativo* si hemos de poder entender lo que hace que ambas sean teorías antagónicas. Y es este léxico común, perteneciente a un nivel superior, este repertorio de sentidos, y de referencias que se halla en el plano de la *Weltanschauung*, lo que hace que los que se adhieren a teorías antagónicas inconmensurables reconozcan que se dirigen a lo que en ese nivel puede definirse como las mismas metas. Así, el físico medieval enredado en los problemas internos de la teoría del ímpetu, los seguidores renacentistas de Galileo y los científicos del siglo XX que contribuyeron a la mecánica cuántica, dispusieron o disponen de un léxico más o menos común que les permite reconocerse comprometidos en el intento de alcanzar la explicación más general y más completa posible del movimiento de los cuerpos. ¿Por qué tiene esto importancia?

La tiene porque hace falta una formulación adecuada de esos dos puntos no sólo para el planteo de los problemas a que da lugar la inconmensurabilidad de dos cuerpos de teorías antagónicos, sino también para su solución. Y es posible formular ahora esa solución bajo la forma de un criterio por medio del cual puede juzgarse la superioridad racional de un cuerpo de teorías de gran escala respecto de otro. Un cuerpo de teorías de ese tipo —por ejemplo, la mecánica newtoniana— puede ser juzgado como decisivamente superior a otro —por ejemplo, la mecánica de la doctrina medieval del ímpetu— si y sólo si el primer cuerpo de teorías nos permite dar una explicación adecuada y —de acuerdo con las mejores normas de que dispongamos— verdadera de por qué el segundo cuerpo de teorías gozó de los éxitos y de las victorias que obtuvo y sufrió las derrotas y las frustraciones que padeció, definiéndose en ello el éxito y el

fracaso, y la victoria y la derrota, en términos de las normas del éxito y del fracaso, y de la victoria y de la derrota, proporcionadas por lo que antes he denominado la problemática interna del segundo cuerpo de teorías. No es el éxito y el fracaso, el progreso y la esterilidad, tal como los identificamos al formular nuestros juicios desde la perspectiva de la teoría racionalmente superior, lo que nos proporcionará el material para que esa teoría explique. Se trata del éxito y el fracaso, del progreso y la esterilidad en términos tanto de los problemas como de los fines que fueron o pudieron haber sido identificados por los adherentes de la teoría racionalmente inferior. Así, desde el punto de vista de la mecánica newtoniana es posible explicar por qué los teóricos del ímpetu, al no disponer del concepto de inercia, pudieron avanzar sólo hasta determinado punto y no más allá en la solución de aquellos problemas que obstaculizaban su marcha hacia la meta de formular las ecuaciones generales del movimiento.

Lo que sostengo es, pues, que un cuerpo inconmensurable de teorías científicas puede comunicarse con otro a través del tiempo, no sólo porque proporciona un conjunto de soluciones más aptas para sus problemas centrales —puesto que, naturalmente, es en la definición de lo que constituye un problema central donde con toda probabilidad dos teorías inconmensurables discrepen—, sino porque proporciona una explicación histórica de por qué algunas de las experiencias fundamentales de sus adherentes, verificadas cuando éstos luchaban con sus propios problemas, fueron como fueron. La aplicación de esta prueba de superioridad racional es más simple en los casos en que es posible complementarla con otra prueba que por sí misma no es ni necesaria ni suficiente para decidir entre las tesis de dos cuerpos de teorías antagónicas e inconmensurables. En los casos en que la tradición investigativa definida por un determinado cuerpo de teorías ha degenerado en lo que se refiere a la coherencia o a la esterilidad, o no puede adaptarse a los nuevos descubrimientos sin caer en la incoherencia (éste es en lo esencial el significado de los intentos iniciales de Galileo de armonizar los nuevos descubrimientos con la antigua física), los propios partidarios de ese cuerpo de teorías pueden tener buenos motivos para rechazarla, sin que adviertan aún con claridad buenas razones para optar por una alternativa determinada como merecedora de su adhesión. (Hago esta observación para corregir lo que sostuve en mi trabajo de 1977, si bien en general veo este argumento como un desarrollo de algunas afirmaciones incluidas en él.) Vale la pena notar que en realidad no necesitamos añadir a los criterios formulados el requisito complementario de que el cuerpo de teorías juzgado racionalmente superior deba ser relativamente coherente (no, por cierto, *demasiado* coherente, pues, como he sugerido, la incoherencia es fuente del progreso intelectual) y fecundo en la resolución de problemas, porque

ningún cuerpo de teorías que deje de satisfacer este requisito puede, de hecho, ofrecer la explicación histórica cuyo proporcionamiento es la prueba de la superioridad racional.

Lo que, de manera acaso sorpresiva, se desprende, pues, de lo que precede, es que la historia de la ciencia natural tiene en cierto modo la primacía respecto de las ciencias naturales. Al menos en lo que se refiere a los grandes cuerpos inconmensurables de teorías identificados primeramente por Kuhn, en el ámbito de la ciencia natural es superior la teoría que suministra las razones para cierta especie de explicación histórica: la que confiere a la narración del pasado una inteligibilidad que de otro modo no tendría. En una proporción decisiva la superioridad racional de la mecánica newtoniana deriva de su aptitud para proveernos de una explicación de las experiencias de frustración intelectual de fines del período medieval. El modo en que juzgamos la posición de la ciencia depende del modo en que juzgamos la calidad de la historia que ella ayuda a lograr. Se sigue de ello que en el terreno de la ciencia natural ninguna teoría es defendida como tal; lo es, o deja de serlo, sólo en relación con aquellas de entre sus predecesoras con las que hasta entonces han contendido. Las razones más poderosas que tenemos para aceptar la mecánica cuántica son una conjunción de su explicación de la naturaleza y de la explicación histórica con la que aquella explicación de la naturaleza puede colaborar para dar cuenta del derrumbe de la mecánica newtoniana. Existe, entonces, una insuprimible referencia histórica retrospectiva que une a cada perspectiva científica con la predecesora con la que es inconmensurable. Las ciencias naturales, a pesar de la mentalidad antihistórica que con tanta frecuencia impregna su enseñanza y su transmisión, no pueden evadirse de su pasado. Pero haber reconocido eso equivale a haber alcanzado un punto en el cual es posible volver de la historia de las ciencias naturales a la de la filosofía y examinar si la relación entre el pasado y el presente en el ámbito de la filosofía puede ser entendida, si no de la misma manera, al menos de manera muy análoga.

Una condición para poder hacerlo sería la de dar una respuesta de manera al menos mínimamente satisfactoria a las cuestiones suscitadas por tres diferencias decisivas existentes entre los problemas planteados por las ciencias naturales y los planteados por la filosofía. En primer lugar, según señalé al comienzo, Kuhn pudo apoyarse en una definición moderna de las ciencias naturales a fin de delimitar en el pasado lo que puede considerarse como su historia. Pero en filosofía, por razones que ahora son obvias, sería fatal para todo nuestro proyecto dejar que el presente de la filosofía determinase lo que deba considerarse como el pasado filosófico. Ello no quiere decir, empero, que no contemos con ningún recurso. Porque, mientras que las ciencias naturales extraen su definición mínima y unitaria del punto que han alcanzado en la actualidad, la filosofía puede extraer

una definición mínima y unitaria semejante de su punto de partida. No puede considerarse como filósofo a nadie que finalmente no tenga que ser juzgado según las normas establecidas por Platón. No digo esto sólo porque, en extraordinaria medida, Platón realmente proporcionó a la filosofía tanto su punto de partida como la definición de su campo y de su objeto. Además Platón trasciende, en la forma que he indicado, las limitaciones de la filosofía presocrática y, al hacerlo, establece una norma para todo intento ulterior de trascender a su vez sus limitaciones. Así hizo posible a Aristóteles; en realidad, así hizo posible a la filosofía. De ahí que todos los filósofos posteriores a Platón deban enfrentar una situación en la cual, si uno no puede trascender las limitaciones de las posiciones fundamentales de Platón, o lo que uno considere como tales limitaciones, entonces uno no tiene suficientes razones para no reconocerse a sí mismo como platónico, a no ser, claro está, que uno abandone definitivamente la filosofía. Coleridge se equivocó al pensar que todo hombre es o platónico o aristotélico, pero habría tenido razón si hubiese afirmado que todo hombre es o platónico o una cosa distinta, lo cual constituye una disyunción exhaustiva no trivial, porque toda filosofía debe contener esa insuprimible referencia retrospectiva a los diálogos de Platón. Reconocerlo es proporcionar a la filosofía una unidad mínima en sentido tanto prospectivo como retrospectivo, unidad mínima que la situación actual de las ciencias naturales proporciona sólo en sentido retrospectivo.

En segundo lugar, un aspecto importante de mi tesis acerca de las ciencias naturales era la afirmación de que los fenómenos de discontinuidad que representa la inconmensurabilidad, se registran dentro de un entramado de continuidad que se da en el nivel de lo que llamé *Weltanschauung*, esto es, el conjunto de supuestos y de puntos de referencia compartidos por todos y que no son puestos en tela de juicio aun cuando muchas otras cosas lo sean. Podría sugerirse que, como las grandes controversias filosóficas suelen incluir en su esfera lo que he llamado *Weltanschauung*, podrían faltar, en episodios por lo demás muy semejantes de la historia de la filosofía, los elementos de continuidad necesarios, los supuestos y los puntos de referencia compartidos necesarios, cuya caracterización es esencial aun para las afirmaciones y mucho más para la solución de determinados problemas de inconmensurabilidad. No me propongo, por cierto, discutir la tesis según la cual las grandes controversias filosóficas tienen un alcance mayor que las más radicales disputas en el terreno de las ciencias naturales, y que a menudo abarcan lo que he llamado *Weltanschauung*. Pero aun las disputas filosóficas más radicales tienen lugar en el contexto de elementos de continuidad que no son distintos. La verdad filosófica —y es en efecto una verdad— de que no es posible poner en tela de juicio todas las cosas a la vez, tiene su importancia; y cuando, por ejemplo, aborda-

mos los fenómenos de discontinuidad que se registran en la historia de las *páthe* aristotélicas, las pasiones del siglo XVII, los sentimientos del siglo XVIII y las emociones del siglo XX, lo hacemos sabiendo que *ira* y *temor*, o sus equivalentes, tienen que figurar en el catálogo de cada una de ellas, y que aun cuando tengamos nuestras reservas para traducir, por ejemplo, *ira* directamente como «ira» y *timor* como «temor», nuestras reservas deben ser expresadas en forma tal que se advierta tanto lo que esa traducción logra como lo que no logra. Ello equivale a decir que las formas de discontinuidad y de diferencia que he enumerado al comienzo de mi argumentación exigen como contraparte un catálogo igualmente comprensivo de las formas de continuidad, de semejanza y de recurrencia. El problema suscitado por los hechos de discontinuidad y por las diferencias no habría quedado en modo alguno eliminado o atenuado si hubiésemos señalado antes ese hecho. Pero advertirlo en este momento ulterior de mi argumentación es una condición previa para pasar de una conclusión referente a la historia de las ciencias naturales a una conclusión referente a la historia de la filosofía.

En tercer lugar, mi explicación de la relación entre las ciencias naturales y su historia da por sentado que en esa historia casi universalmente lo anterior es derrotado por lo posterior. Pero si bien de hecho ello ha sido así, no fue ni es necesariamente así. Y en filosofía veo muchas menos razones para creer que ha sido así, y no veo absolutamente ninguna razón para partir del supuesto de que ha sido así. Pero, tras haber expresado esta advertencia, no encuentro mayores obstáculos para reformular la explicación antes dada acerca de lo que en el terreno de las ciencias naturales acredita a un gran cuerpo de teorías como racionalmente superior a otro, en forma tal que ella se convierte en una explicación de lo que acredita a un gran cuerpo de teorías filosóficas como racionalmente superior a otro. Esa reformulación es como sigue.

Debe reconocerse que los argumentos, las controversias y los enfrentamientos filosóficos son al menos de dos especies distintas. Están, por cierto, los que se desenvuelven *dentro* de un conjunto de supuestos ampliamente compartidos concernientes al trasfondo de creencias, a las normas de argumentación, a los modos de caracterizar los contraejemplos, a los modelos de refutación, etcétera. Pero están también las controversias y los enfrentamientos entre perspectivas antagónicas de gran escala que he señalado anteriormente, en las que el desacuerdo es sistemático, de manera tal que parece eliminarse la posibilidad de toda pauta común para la resolución racional del desacuerdo. Cada una de las perspectivas opuestas en tales confrontaciones de gran escala tendrá su propia problemática interna, sus momentos de incoherencia, sus problemas aún no resueltos, juzgando todo ello por *sus propias* pautas de lo que es problemático, de lo que es coherente y de lo que es una solución satisfactoria. Por

cierto, los partidarios de una perspectiva determinada pueden no reconocer siempre lo que envolucraría la aplicación de sus propias pautas, y no hace falta que nos limitemos a lo que de hecho reconocen o reconocieron, a fin de afirmar que lo que constituye la superioridad racional de una perspectiva filosófica de gran escala sobre otra es su capacidad de trascender las limitaciones de ésta proporcionando desde su propio punto de vista una explicación y una comprensión más adecuada de las deficiencias, las frustraciones y las incoherencias del otro punto de vista (esto es, de lo que son deficiencias, frustraciones e incoherencias de acuerdo con las pautas internas de ese otro punto de vista) que las que ese otro punto de vista puede dar de por sí, en forma tal que nos permite dar una explicación histórica más acabada, una exposición más adecuada y más inteligible de ese otro punto de vista y de sus éxitos y de sus fallas, que las que él puede proporcionar de por sí.

Resulta entonces que, así como los logros de las ciencias naturales finalmente deben ser juzgados en términos de los logros de la historia de esas ciencias, de igual modo los logros de la filosofía deben ser juzgados en términos de los logros de la historia de la filosofía. De acuerdo con esta concepción, la historia de la filosofía es la parte de la filosofía que señorea sobre el resto de esta disciplina. Es ésta una conclusión que a algunos parecerá paradójica y a muchos nada bienvenida. Pero tiene al menos un mérito: no es original. Vico, Hegel y Collingwood llegaron, en muchos puntos, a tesis notablemente parecidas, y ello, por cierto, no fue en modo alguno casual. Pero al cimentar su punto de vista cada uno de ellos aceptó, tal como yo debo hacerlo, que la prueba decisiva de tesis así no tiene lugar en el nivel de argumentación en el que yo me he manejado hasta ahora y en el que ellos mismos a menudo se manejaron. La pregunta decisiva es la de si realmente es posible escribir una historia de la especie requerida. Y la única forma de responder a esa pregunta es la de intentar escribirla, ya sea que salga mal o se tenga éxito.

BIBLIOGRAFIA

HARE, R. M.: *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

–, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

KUHN, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970.

MACINTYRE, ALASDAIR: «Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science», *The Monist*, 60(4), 1977, págs. 453-472.

OWEN, G. E. L.: «Tithenai ta Phainomena», en S. Mansion (comp.), *Aristote et les problèmes de methode*. Actas del segundo simposio aristotélico, Lovaina, 1961.

CAPÍTULO 3

LA HISTORIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA: CUATRO GENEROS

Richard Rorty

I. *Reconstrucciones racionales e históricas*

Los filósofos analíticos que han emprendido «reconstrucciones racionales» de los argumentos de grandes filósofos ya muertos lo han hecho con la esperanza de tratar a estos filósofos como contemporáneos, como colegas con los cuales pueden intercambiar puntos de vista. Han argumentado que, a no ser que se proceda así, se podría poner a la historia de la filosofía en manos de los historiadores, a quienes presentan como simples doxógrafos antes que como buscadores de la verdad filosófica. No obstante, tales reconstrucciones han dado lugar a reproches de anacronismo. A menudo se acusa a los historiadores analíticos de la filosofía de alterar los textos dándoles la forma de proposiciones como las que comúnmente se discuten en las revistas de filosofía. Se sostiene que no habría que obligar a Aristóteles o a Kant a tomar partido en las discusiones actuales de la filosofía del lenguaje o de la meta ética. Parece darse un dilema: o bien imponemos al filósofo muerto nuestros problemas y nuestro léxico lo bastante para hacer de él un interlocutor, o bien limitamos nuestra actividad interpretativa a hacer que sus errores parezcan menos ingenuos colocándolos en el contexto de los oscuros tiempos en que fueron escritos.

Sin embargo, esas alternativas no constituyen un dilema. Debiéramos hacer ambas cosas, pero por separado. Debiéramos tratar la historia de la filosofía como tratamos la historia de la ciencia. En este último terreno no nos rehusamos a decir que conocemos mejor que nuestros antepasados aquello de lo cual éstos hablaban. No pensamos que se incurra en un anacronismo al decir que Aristóteles sostenía un modelo falso de los cielos, o que Galeno no entendía el modo en que funciona el sistema circulatorio. Damos por sentada la perdonable ignorancia de los grandes científicos muertos. Debiéramos estar igualmente dispuestos a decir que Aristóteles desdichadamente

ignoraba que no existen cosas tales como las esencias reales, o Leibniz que Dios no existe, o Descartes que la mente no es sino el sistema nervioso central en una descripción alternativa. Vacilamos sólo porque tenemos colegas que también ignoran esos hechos, y a quienes cortésmente no caracterizamos como «ignorantes» sino como personas «que sustentan concepciones filosóficas diferentes». Los historiadores de la ciencia no tienen colegas que crean en las esferas cristalinas o que duden de la explicación de la circulación sanguínea dada por Harvey, y se hallan por tanto libres de tales restricciones.

No hay nada erróneo en la actitud de dejar deliberadamente que nuestras propias opiniones filosóficas determinen los términos en que se describan las ideas del filósofo que ha muerto. Pero existen razones para describirlos *también* en otros términos, en sus propios términos. Es provechoso recrear el escenario intelectual en el que los muertos vivieron sus vidas, en particular las conversaciones, reales o imaginarias, que pudieron haber mantenido con sus contemporáneos (o casi contemporáneos). Para ciertos propósitos es provechoso conocer cómo hablaban hombres que no sabían tanto como nosotros sabemos, y conocerlo con bastante detalle, de manera que podamos imaginarnos a nosotros mismos hablando la misma lengua anticuada. El antropólogo desea saber cómo hablan los primitivos entre sí y, asimismo, cómo reaccionan a la educación que reciben de los misioneros. Con ese propósito intenta meterse en sus cabezas y pensar en términos que jamás soñaría emplear en su país. De igual modo, el historiador de la ciencia que puede imaginar lo que Aristóteles podría haber dicho en un diálogo acerca del cielo con Aristarco y Ptolomeo, conoce algo de interés que permanece oculto para el astrofísico «progresista» que sólo ve cómo los argumentos de Galileo habrían anonadado a Aristóteles. Hay un conocimiento —un conocimiento histórico—, al cual puede llegarse sólo si uno pone entre paréntesis el conocimiento, más adecuado, que posee, por ejemplo, acerca del movimiento de los cielos o la existencia de Dios.

La búsqueda de tal conocimiento histórico debe obedecer a la regla formulada por Quentin Skinner:

> De ningún agente puede decirse finalmente que haya dicho o hecho algo de lo que nunca se lo pueda inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o ha hecho. (Skinner, 1960: 28.)

Skinner dice que esta máxima excluye «la posibilidad de que una explicación aceptable de la conducta de un agente pueda jamás subsistir tras la demostración de que esa explicación dependía de criterios de descripción y de clasificación de los que el propio agente no disponía». Hay un sentido fundamental de «lo que el agente dijo o hizo», así como de «explicación de la conducta del agente», para el cual ésta es una restricción ineludible. Si deseamos una explicación

de la conducta de Aristóteles o de Locke que se ajuste a esa restricción, tendremos que limitarnos, no obstante, a una que, en su límite ideal, nos diga qué podrían haber dicho en respuesta a todas las críticas o a las preguntas que podrían haberles dirigido sus contemporáneos (o, más precisamente, el sector determinado de sus contemporáneos o casi contemporáneos cuyas críticas y cuyas preguntas ellos podrían haber comprendido en seguida de manera correcta, esto es, todos los hombres que, para decirlo en términos generales, «hablaban la misma lengua», entre otras cosas porque eran tan ignorantes de lo que ahora nosotros sabemos como lo era el gran filósofo mismo). Podemos desear seguir adelante y formular preguntas como: «¿Qué habría dicho Aristóteles de las lunas de Júpiter (o del antiesencialismo de Quine)?», o: «¿Qué habría dicho Locke de los sindicatos (o acerca de Rawls)?», o: «¿Qué habría dicho Berkeley del intento de Ayer o de Bennett de "lingüistificar" sus opiniones acerca de la percepción sensible y de la materia?». Pero no definiremos las respuestas que nos imaginamos que ellos darían a tales preguntas como descripciones de lo que «dijeron o hicieron» en el sentido que Skinner da a esta expresión.

La principal razón por la que procuramos un conocimiento histórico de lo que primitivos no reeducados o filósofos o científicos muertos se habrían dicho los unos a los otros, reside en que ello nos ayuda a reconocer que han tenido formas de vida intelectual distintas de las nuestras. Como correctamente dice Skinner (1969: 52-53), «el valor indispensable del estudio de la historia de las ideas» es aprender «la distinción entre lo que es necesario y lo que meramente es producto de nuestras propias y contingentes convenciones». Lo último es, según continúa diciendo, «la clave de la conciencia misma». Pero también deseamos imaginarnos conversaciones entre nosotros mismos (cuyas contingentes convenciones incluyen el acuerdo general en cuanto a que, por ejemplo, no hay esencias reales, no existe Dios, etc.) y los poderosos muertos. Lo deseamos no sólo porque es agradable estar a la altura de nuestros superiores, sino porque quisiéramos ser capaces de ver la historia de nuestra especie como un prolongado diálogo. Queremos ser capaces de verla de esa manera a fin de asegurarnos de que en el curso de la historia de la que tenemos constancia ha habido un progreso racional, y que nos distinguimos de nuestros antepasados por razones que ellos podrían ser llevados a aceptar. La necesidad de restablecer la confianza en este punto es tan grande como la necesidad de conciencia. Necesitamos imaginar a Aristóteles estudiando a Galileo o a Quine y cambiando de opinión, a Santo Tomás leyendo a Newton o a Hume y cambiando la suya, etcétera. Necesitamos pensar que, en la filosofía como en la ciencia, los poderosos muertos equivocados contemplan desde el cielo nuestros recientes aciertos y se sienten dichosos al ver que sus errores han sido corregidos.

Ello quiere decir que no estamos interesados solamente en lo que el Aristóteles que caminaba las calles de Atenas «pudo ser inducido a aceptar como una descripción correcta de lo que dijo o hizo», sino en lo que un Aristóteles idealmente razonable y educable puede ser inducido a aceptar como una descripción así. El aborigen ideal puede eventualmente ser inducido a aceptar como una descripción de él la de quien ha cooperado en la continuación de un sistema monárquico destinado a facilitar los injustos arreglos económicos de su tribu. Un guardián ideal del Gulag puede eventualmente ser llevado a verse a sí mismo como quien ha traicionado la lealtad que debía a sus compatriotas rusos. Un Aristóteles ideal puede ser inducido a describirse a sí mismo como quien erróneamente ha considerado los estadios taxonómicos preparatorios de la investigación biológica como la esencia de toda investigación científica. En el momento en que es llevada a aceptar una nueva descripción como ésas de lo que dijo o hizo, cada una de esas personas imaginarias se ha transformado en «uno de nosotros». Es nuestro contemporáneo o nuestro conciudadano o un miembro más de la misma matriz disciplinaria a la que pertenecemos.

Puede hallarse un ejemplo de un diálogo semejante con un muerto «reeducado» en la obra de Strawson (1966) acerca de Kant. *The Bounds of Sense* está inspirado en los mismos motivos que *Individuals*: la convicción de que la psicología atomista de Hume está completamente errada y es artificial, y que los intentos de reemplazar la estructura «aristotélica» de las cosas, reconocida por el sentido común, por «hechos» o por «estímulos» (a la manera de Whitehead y Quine) están totalmente desencaminados. Puesto que Kant coincide con esta línea de pensamiento y gran parte de la «Analítica trascendental» está dedicada a la formulación de observaciones similales, es natural que alguien con los intereses de Strawson se proponga mostrar a Kant que puede hacer esas observaciones sin decir otras cosas, menos plausibles, que él dice. Estas últimas son cosas que el progreso de la filosofía desde los días de Kant nos ha librado de la tentación de afirmar. Strawson puede mostrar a Kant, por ejemplo, cómo prescindir de nociones como «en la mente» o «creado por la mente», nociones de las cuales Wittgenstein y Ryle nos han liberado. El diálogo de Strawson con Kant es como el que uno puede mantener con alguien que está brillante y originalmente en lo cierto acerca de algo que es muy querido para uno, pero que de manera exasperante mezcla ese tema con gran cantidad de tonterías obsoletas. Otros ejemplos de tales diálogos son los de Ayer (1936) y Bennett (1971) con los empiristas ingleses acerca del fenomenalismo, diálogos en los que se intenta extraer la esencia pura del fenomenalismo separándola de cuestiones referentes a la fisiología de la percepción y a la existencia de Dios (temas acerca de los cuales estamos ahora mejor informados y podemos por tanto advertir su irrelevancia). Se cum-

ple aquí una vez más el deseo natural de hablar con hombres cuyas ideas son en parte muy semejantes a las nuestras, con la esperanza de inducirlos a aceptar que tenemos esas ideas más claras, o con la esperanza de tenerlas más claras en el curso del diálogo.[1]

Tales intentos de conmensuración son, por cierto, anacronísticos. Pero si se los lleva a cabo con pleno conocimiento de que tienen

1. Por tanto, no puedo estar de acuerdo con las severas críticas que Michael Ayers dirige a tales intentos, ni con su afirmación de que es una «ilusión» el creer que las ideas de la metafísica, de la lógica y de la epistemología comparten con las ideas matemáticas de Euclides «una independencia respecto de los accidentes de la historia» (Ayers, 1978: 46). Estoy de acuerdo con la afirmación de Bennett, citada por Ayers en la página 54 de ese ensayo, según la cual «comprendemos a Kant sólo en la medida en que podemos decir, claramente y en términos contemporáneos, cuáles eran los problemas que trataba, cuáles de ellos son aún problemas y cuál es la contribución de Kant a su solución». La réplica de Ayers es que «de acuerdo con su interpretación natural, esa afirmación [la de Bennett] implica que no es posible una cosa tal como la comprensión de un filósofo en sus propios términos en tanto algo distinto de la difícil proeza de poner en relación su pensamiento con lo que nosotros mismos quisiéramos decir, y anterior, a ella». Yo añadiría, en apoyo de Bennett, que en cierto sentido podemos en efecto comprender en sus propios términos lo que un filósofo dice antes de poner en relación su pensamiento con el nuestro, pero que se trata de una forma mínima de comprensión comparable con la capacidad de intercambiar cortesías en una lengua distinta de la nuestra sin ser capaz de traducir a ésta lo que se está diciendo. De manera semejante es posible aprender a demostrar los teoremas matemáticos de Euclides en griego antes de aprender a traducirlos a la terminología especial de las matemáticas contemporáneas. La traducción es necesaria si «comprender» significa algo más que tomar parte en rituales cuyo sentido se nos escapa, y si traducir una expresión equivale a ponerla en armonía con *nuestras* prácticas. (Véase la nota 3 más abajo.) Sólo puede llevarse a cabo con éxito una reconstrucción histórica si se tiene una idea de lo que uno mismo piensa acerca de las cuestiones en discusión, aunque ello sólo sea que éstas sean falsos problemas. Los intentos de una reconstrucción histórica que no se vincule con los intereses del autor en este sentido (por ejemplo, la obra de Wolfson acerca de Espinoza) no son tanto reconstrucciones históricas cuanto recopilaciones de material en bruto para tales reconstrucciones. Así, ante la afirmación de Ayers (pág. 61), de que «en lugar de sostener la terminología de Locke en contra de la de nuestras propias teorías, debiéramos intentar comprender sus propósitos poniendo en relación pensamiento y sensación tal como él lo hace», yo subrayaría que no podemos hacer mucho de esto último mientras no hayamos hecho bastante de lo primero. Si uno no cree que existen facultades mentales tales como «pensamiento» y «sensación» (como es el caso de muchos de nosotros, filósofos de la mente posteriores a Wittgenstein), uno deberá dedicar cierto tiempo a imaginarse los equivalentes aceptables de los términos de Locke antes de seguir leyendo para ver cómo los emplea: lo mismo que los ateos hacemos al leer obras de teología moral. En general creo que Ayers se excede en la oposición entre «nuestros términos» y «sus términos» al decir que es posible hacer primero una reconstrucción histórica y dejar la reconstrucción racional para después. Ambos géneros no pueden ser *tan* independientes, porque no podremos saber mucho acerca de lo que un filósofo muerto ha dicho antes de figurarnos qué sabía de cierto. Estos dos temas deben ser vistos como dos momentos de un movimiento continuo en torno del círculo hermenéutico, un círculo en el cual es necesario girar muchas veces antes de emprender *cualquiera de los dos tipos* de reconstrucción.

ese carácter, son inobjetables. Los únicos problemas que suscitan son el problema verbal de si debe considerarse que las reconstrucciones racionales «aclaran lo que los filósofos muertos realmente han dicho», y el problema, asimismo verbal, de si quienes llevan a cabo las reconstrucciones racionales están «realmente» haciendo *historia*. Nada depende de la respuesta a una u otra de estas preguntas. Es natural describir a Colón como el descubridor de América y no de Catay, no sabiendo que lo hacía. Casi tan natural como eso es caracterizar a Aristóteles como quien, ignorándolo, describía los efectos de la gravedad más bien que el movimiento natural hacia abajo. Es algo apenas más forzado —pero con ello sólo se da un paso más adelante en la misma línea— describir a Platón como quien inconscientemente creía que todas las palabras eran nombres (o cualquier otra premisa que los comentadores modernos de orientación semántica hallen a mano al reconstruir sus argumentos). Es muy claro que en el sentido que Skinner da a «decir» Platón no dijo nada semejante. Cuando en forma anacrónica decimos que «realmente» sostuvo tales doctrinas, queremos dar a entender que, en una discusión imaginaria con filósofos de la actualidad acerca de si él habría sostenido alguna otra concepción, se vería llevado a una premisa que nunca formuló y que se refiere a un tema que nunca consideró: una premisa que acaso debe serle sugerida por un benévolo representante de las reconstrucciones racionales.

Las reconstrucciones históricas de lo que pensadores muertos «no reeducados» habrían dicho a sus contemporáneos —reconstrucciones que se atienen a la regla de Skinner— son, idealmente, reconstrucciones con las que todos los historiadores pueden estar de acuerdo. Si la cuestión es la de lo que Locke probablemente habría dicho a un Hobbes que hubiese vivido y conservado sus facultades algunas décadas más, no hay razón por la que los historiadores no lleguen a un acuerdo, acuerdo que podría ser confirmado por el descubrimiento de un manuscrito de Locke en el que éste imaginase una conversación entre él y Hobbes. Las reconstrucciones racionales, por otra parte, no tienden a coincidir, y no hay motivo por el que debiesen hacerlo. Una persona que piensa que la cuestión de si todas las palabras son nombres, o cualquier otra tesis semántica, es una de las cuestiones decisivas para su propia concepción acerca de muchos otros temas, mantendrá con Platón un diálogo imaginario muy distinto del que sostendría una persona que piensa que la filosofía del lenguaje es una moda pasajera, irrelevante para las verdaderas discrepancias que separan a Platón de sus grandes antagonistas modernos (Whitehead, Heidegger o Popper, por ejemplo). El partidario de Frege, el de Kripke, el de Popper, el de Whitehead y el de Heidegger desean, cada uno de ellos, «reeducar» a Platón de una manera en cada caso distinta antes de empezar a discutir con él.

Si nos representamos la discusión entre los grandes filósofos

muertos como alternando entre la reconstrucción histórica, que depende de la obediencia a la regla de Skinner, y la reconstrucción racional, que depende de que se la ignora, no habrá necesariamente un conflicto entre ambas. Cuando respetemos la regla de Skinner, daremos del pensador muerto una explicación «en sus propios términos», haciendo caso omiso del hecho de que pensaríamos mal de quien aún hoy emplease esos términos. Cuando ignoramos la regla de Skinner, damos una explicación en nuestros propios términos, haciendo caso omiso del hecho de que el pensador muerto, dados los hábitos lingüísticos en los que vivió, rechazaría esos términos como extraños a sus intereses y a sus intenciones. Empero, el contraste entre esas dos tareas no debe ser entendido como el que existe entre la tarea de descubrir lo que el pensador del pasado pensó y la de descubrir si lo que dijo era verdad. Descubrir lo que una persona dice equivale a descubrir de qué manera su expresión se acomoda a sus pautas generales de conducta lingüística y de otro orden; esto es, equivale más o menos a descubrir lo que habría dicho al responder a preguntas acerca de lo que dijo anteriormente. Así, «lo que dice» varía según quién formule esas preguntas. Dicho en términos más generales: «lo dicho» varía según la amplitud de la gama de conductas reales o posibles que uno tiene en cuenta. Suele decirse, con mucha razonabilidad, que uno descubre lo que dijo atendiendo a lo uno, después agrega, cuando se escucha reaccionar a las consecuencias de su expresión original. Es perfectamente razonable describir a Locke descubriendo lo que él realmente decía, lo que realmente estaba estableciendo en el *Segundo Tratado*, sólo después de haber conversado en el cielo sucesivamente con Jefferson, Marx y Rawls. También es perfectamente razonable hacer a un lado la cuestión de lo que un Locke ideal e inmortal habría decidido que decía. Hacemos esto último si estamos interesados en las diferencias entre lo que era ser pensador político en la Inglaterra de Locke y en nuestra cultura del siglo XX de este lado del Atlántico.

Podemos, por cierto, limitar el término «significado» a lo que nos proponemos hallar en la segunda empresa, esto es, en la skinneriana, en lugar de emplearlo en forma tal que permita que un texto tenga tantos significados cuantos contextos dialécticos haya en los que pueda ser situado. Si deseamos limitarlo de ese modo, podèmos adoptar la distinción entre «significado» *(meaning)* y «significación» *(significance)* establecida por E. D. Hirsch, y restringir el primer término a lo que está de acuerdo con las intenciones del autor en la época de la composición del texto, y emplear «significación» para el caso en el que se lo inserta en algún otro contexto.[2] Pero nada depende de

2. A propósito de esta distinción, véase Hirsch (1976: 2 y sigs.). Debo decir que no estoy de acuerdo con la afirmación de Hirsch, semejante a la de Ayers, de que no podemos descubrir la significación sin haber descubierto antes el

eso, salvo que optemos por insistir en que la tarea del «historiador» es la de descubrir el «significado» y (en el caso de los textos filosóficos) la del «filósofo» indagar la «significación» y eventualmente la verdad. Lo que importa es aclarar que la captación del significado de una afirmación depende de que se sitúe a ésta en un contexto, y no es cuestión de escarbar en la cabeza de quien la formula para sacar una pepita de sentido. Que privilegiemos el contexto constituido por lo que el que la formuló pensaba al respecto en la época en que lo hizo, depende de lo que nos propongamos alcanzar pensando acerca de la afirmación. Si lo que nos proponemos es, como dice Skinner, «consciencia», entonces debemos evitar el anacronismo tanto cuanto sea posible. Si nos proponemos una autojustificación por medio de un diálogo con los pensadores muertos acerca de nuestros problemas actuales, entonces somos libres de entregarnos a ello tanto cuanto queramos mientras nos demos cuenta de que estamos procediendo así.

¿Y qué, pues, en cuanto a establecer si lo que el pensador muerto dice es verdad? Así como la determinación del significado es cuestión de colocar una afirmación en el contexto de una conducta real o posible, de igual modo, la determinación de la verdad es cuestión de colocarla en el contexto de las afirmaciones que nosotros mismos estaríamos dispuestos a formular. Puesto que lo que consideremos pauta inteligible de conducta está en función de lo que creemos que es verdad, no es posible establecer la verdad y el significado como cosas independientes la una de la otra.[3] Habrá tantas reconstrucciones racionales que pretendan descubrir verdades significativas, o fecundas e importantes falsedades, en las obras de los grandes filósofos muertos, cuantos contextos significativamente distintos haya, en los cuales puedan insertarse esas obras. Para repetir mi observación inicial: la aparente diferencia que existe entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía es poco más que un reflejo del

---

significado, y ello por las mismas razones, de inspiración davidsoniana, por las que me he manifestado en desacuerdo con Ayers en la nota precedente.

3. En los artículos de Donald Davidson reunidos en su *Inquiries Into Interpretation and Truth*, que aparecerá próximamente, se hallarán razones en favor de la afirmación que he consignado en las notas precedentes, de acuerdo con la cual no podemos descubrir lo que alguien dice sin descubrir antes en qué sentido sus prácticas, tanto lingüísticas como de otro carácter, se asemejan a las nuestras y difieren de ellas, ni podemos hacerlo tampoco al margen de la generosa suposición de que *la mayoría* de sus convicciones son correctas. Tanto la suposición de Ayers, de que las reconstrucciones históricas preceden naturalmente a las racionales, como la de Hirsch, de que el descubrimiento del significado precede naturalmente al descubrimiento de la significación, descansan, a mi modo de ver, en una teoría insuficientemente holística de la interpretación, teoría que he defendido en otro lugar (por ejemplo, en «Pragmatism, Davidson and truth», que aparecerá en un volumen de ensayos acerca de Davidson compilados por Ernest Lepore).

hecho, carente de interés, de que algunos de esos distintos contextos representan las diferentes opiniones de miembros de la misma profesión. Por eso, acerca de cuántas verdades pueden descubrirse en los escritos de Aristóteles, hallamos mayor desacuerdo entre los historiadores de la filosofía que entre los historiadores de la biología. La resolución de esas discrepancias es una cuestión más «filosófica» que «histórica». Si entre los historiadores de la biología se arribara a un desacuerdo semejante, su resolución sería un tema «biológico» antes que «histórico».

II. *La* Geistesgeschichte *como formación del canon*

Hasta ahora he sugerido que la historia de la filosofía difiere de la historia de una ciencia natural sólo incidentalmente. En ambas encontramos un contraste entre explicaciones contextualistas que cierran el paso a desarrollos ulteriores, y explicaciones «progresistas» que recurren a nuestro mejor conocimiento. La única diferencia que he mencionado es la de que, como la filosofía es una disciplina más polémica que la biología, las reconstrucciones anacrónicas de los grandes filósofos del pasado son más variadas que las de los grandes biólogos del pasado. Pero hasta ahora he omitido en mi discusión el problema de cómo distinguir a quien cuenta como un gran *filósofo* del pasado, en tanto opuesto a un gran hombre del pasado que no lo sea. He pasado por alto, pues, el problema de cómo distinguir la historia de la *filosofía* de la historia del «pensamiento» o de la «cultura». En la historia de la biología no se suscitan problemas de este último tipo porque la historia de la biología es coextensiva con la historia de los escritos acerca de plantas y animales. El problema surge sólo en la historia de la química, pero de manera relativamente trivial, porque nadie se preocupa demasiado de si llamamos a Paracelso «químico», «alquimista» o ambas cosas. Cuestiones como la de si Plinio era biólogo en el mismo sentido en que lo era Mendel, o si el *De generatione et corruptione* de Aristóteles debe considerarse una obra de química, no inspiran profundas pasiones. Ello se debe a que en esas áreas claramente podemos narrar la historia de un progreso. No tiene mayor importancia en qué momento se inicia esa historia, esto es, en qué momento vemos que de un caos de especulación surge una «disciplina».

Ello es importante, en cambio, si pasamos a la historia de la filosofía. Ello se debe a que «historia de la filosofía» abarca un tercer género, aparte de los dos que he discutido hasta ahora. Al lado de las reconstrucciones históricas de carácter skinneriano, como la de Locke hecha por John Dunn o la de Sidgwick hecha por J. B. Schneewind, y al lado de las reconstrucciones racionales como la de los empiristas ingleses escrita por Bennett o la de Kant, de Strawson,

se hallan las grandes y vastas narraciones *geistesgeschichtlich*, género cuyo paradigma es Hegel. En nuestro tiempo este género está representado, entre otros, por Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg y MacIntyre.[4] Apunta a la autojustificación, lo mismo que la reconstrucción racional, pero en una escala diferente. Es típico de las reconstrucciones racionales que tiendan a decir que los grandes filósofos muertos han tenido algunas ideas excelentes, pero que lamentablemente no eran correctas debido a «las limitaciones de su época». Regularmente se limitan a una sección relativamente pequeña de la obra del filósofo; por ejemplo, la relación entre apariencia y realidad en Kant, o la modalidad en Leibniz, o las nociones de esencia, existencia y predicación en Aristóteles. Se las escribe a la luz de algunas obras filosóficas recientes de las que puede decirse razonablemente que tratan «acerca de las mismas cuestiones» que el gran filósofo muerto discutía. Están destinadas a mostrar que la respuesta que éste dio a esas cuestiones, aunque plausibles y atractivas, requieren una reformulación o una depuración, o, acaso, una precisa refutación como la que recientemente otra obra de la especialidad ha hecho posible. En cambio, la *Geistesgeschichte* actúa en el nivel de las problemáticas antes que en el de las soluciones de los problemas. Dedica mayor parte del tiempo a preguntar: «¿Por qué la cuestión de... fue una cuestión central para el pensamiento de este filósofo?», o: «¿Por qué alguien consideró seriamente el problema de...?», que a preguntarse en qué sentido la respuesta o la solución propuesta por un gran filósofo del pasado concuerda con la de filósofos contemporáneos. Es típico que exponga al filósofo en términos de toda su obra antes que en los términos de sus argumentos más célebres (por ejemplo, a Kant como el autor de las tres *Críticas*, partidario apasionado de la Revolución Francesa, precursor de la teología de Schleiermacher, etcétera, antes que a Kant como autor de la «Analítica trascendental»). Procura justificar que el historiador y sus amigos tengan el tipo de intereses filosóficos que tienen —que con-

4. Pienso en Heidegger (1973) y en el modo en que en sus obras posteriores concretó esos esbozos. He discutido el libro de Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy* (la versión más amplia de la historia positivista de cómo la filosofía emergió gradualmente del prejuicio y la confusión) en mi trabajo de 1982 (págs. 211 y sigs.). *The Order of Things*, de Foucault, es discutido como ejemplo de *Geistesgeschichte* en la última sección del presente trabajo. Mis referencias a Blumenberg y a MacIntyre lo son respectivamente a sus obras *The Legitimacy of the Modern Age* y a *After Virtue*. Al afirmar que ésas son obras de autojustificación no quiero dar a entender, por cierto, que justifiquen el actual estado de cosas, sino más bien que justifican la actitud del autor respecto ese estado de cosas. Las melancólicas historias de Heidegger, Foucault y McIntyre condenan las prácticas presentes pero justifican los pareceres que sus autores adoptan respecto de esas prácticas y, con ello, justifican la selección que ellos hacen de lo que debe considerarse como una discusión filosófica apremiante. La misma función cumplen las historias optimistas de Hegel, Reichenbach y Blumenberg.

sideren que la filosofía es lo que ellos consideran que es—, antes que el que den a los problemas filosóficos las soluciones particulares que ellos dan. Procuran otorgar plausibilidad a una determinada imagen de la filosofía, antes que otorgar plausibilidad a determinada solución a un problema filosófico destacando cómo un gran filósofo del pasado anticipó esa solución o, curiosamente, que no lo haya hecho.

La existencia de esta tercera, *geistesgeschichtlich,* forma de historia de la filosofía es una razón complementaria de la diferencia que *prima facie* se registra entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía. Los historiadores de las ciencias no experimentan la menor necesidad de justificar que, como físicos, estemos interesados en las partículas elementales o, como biólogos, en el ADN. Si uno puede sintetizar esteroides, no necesita de una legitimación histórica. Pero los filósofos sí necesitan justificar su interés por la semántica, por la percepción o por la unidad de sujeto y objeto o por el ensanchamiento de la libertad humana o por aquello en lo que esté de hecho interesado el filósofo que nos esté narrando la enorme y vasta historia. Las cuestiones a las que las historias *geistesgeschichtlich* de la filosofía están principalmente consagradas son la de cuáles problemas son «los problemas de la filosofía», la de cuáles cuestiones son las cuestiones *filosóficas.* En cambio, las historias de la biología o de la química pueden descartar esas cuestiones por ser sólo verbales. Pueden tomar simplemente los sectores generalmente no polémicos de la disciplina en cuestión como aquello a lo cual la historia conduce. El *terminus ad quem* de la-historia-de-la-ciencia-como-historia-de-progreso, no está en disputa.

He dicho anteriormente que una razón de la aparente diferencia existente entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía derivaba del hecho de que los filósofos que discrepan, por ejemplo, acerca de la existencia de Dios son, no obstante, colegas profesionales. La segunda razón de la aparente diferencia estriba en que quienes discrepan acerca de si la existencia de Dios es una cuestión importante, interesante o «real», son asimismo colegas profesionales. La disciplina académica llamada «filosofía» engloba no sólo respuestas distintas a las cuestiones filosóficas, sino también un total desacuerdo acerca de qué cuestiones son *filosóficas.* Desde este punto de vista, las reconstrucciones racionales y las reinterpretaciones *geistesgeschichtlich* difieren sólo en grado: en el grado de desacuerdo con los grandes filósofos muertos que son objeto de reconstrucción o de reinterpretación. Si uno está en desacuerdo con él principalmente en las soluciones de los problemas, antes que en cuáles son los problemas que requieren discusión, uno pensará que lo está reconstruyendo (como, por ejemplo, Ayer reconstruyó a Berkeley). Si uno piensa que está mostrando lo que no se debe pensar acerca de lo que él intentó pensar (como, por ejemplo, en la recusatoria interpretación

que Ayer hace de Heidegger o en la recusatoria descripción que Heidegger hace de Kierkegaard como «escritor religioso» antes que como «pensador»), entonces uno pensará que está explicando por qué no debiera considerárselo como un colega filósofo. Uno redefinirá «filosofía» en forma tal de leerlo a partir del canon.

La formación del canon no es un problema para la historia de la ciencia. No hay necesidad de asociar la propia actividad científica con la de algún gran científico muerto a fin de que parezca más digna de respeto, ni de desacreditar a algún predecesor presuntamente distinguido presentándolo como pseudocientífico a fin de legitimar los propios intereses. La formación de un canon es importante en la historia de la filosofía porque «filosofía», además de sus empleos descriptivos, tiene un importante empleo honorífico. Empleada descriptivamente, la expresión «cuestión filosófica» puede designar a una cuestión comúnmente debatida por alguna «escuela» contemporánea, o puede designar a una cuestión debatida por todas o por muchas de las figuras históricas habitualmente catalogadas como «filósofos». Empleada honoríficamente, sin embargo, designa a cuestiones que *deben* ser debatidas: que son tan generales y tan importantes que *debieran* haber estado en la mente de los pensadores de todos los tiempos y de todos los lugares, ya sea que esos pensadores hayan procurado formularlas explícitamente o no.[5]

Este empleo honorífico de la expresión «cuestión filosófica» es, en teoría, irrelevante para las reconstrucciones racionales. Un filósofo contemporáneo que se propone discutir con Descartes acerca del dualismo del alma y el cuerpo, o con Kant acerca de la distinción entre apariencia y realidad, o con Aristóteles acerca de la significación y la referencia, no necesita afirmar —y habitualmente no afirma— que esos temas son ineludibles toda vez que un ser humano reflexiona acerca de su condición y de su destino. Lo típico es que el que lleva a cabo una reconstrucción racional se limite a decir que ésos son temas que han hecho una interesante carrera, y que acerca de ellos siguen escribiéndose obras interesantes, tal como un historiador de la ciencia podría decir lo mismo acerca de la taxonomía

5. La necesidad de un empleo honorífico de «filosofía», de un canon, y de una autojustificación, me parece que explica lo que John Dunn llama «la misteriosa tendencia, que se observa especialmente en la historia del pensamiento político, a hacer que los textos consistan en la indicación de a qué proposiciones de qué obra importante remite el autor de qué proposición en qué otra obra importante» (1980: 15). Esa tendencia es la nota característica de la mayoría de las *Geistesgeschichte*, y no me parece que sea misteriosa. Es la tendencia a la que tanto los historiadores como los filósofos dan rienda suelta cuando se quitan la toga y conversan acerca de lo que han encontrado de útil en sus grandes libros favoritos. A mi modo de ver, lo bueno de la *Geistesgeschichte* —lo que la hace indispensable— es que satisface necesidades que ni la historia no filosófica ni la filosofía no histórica pueden colmar. (En la última sección del presente ensayo puede hallarse una discusión de la posibilidad de que reprimamos esas necesidades.)

de las aves o de las variedades de la locura. Para los fines de la reconstrucción racional y de la consiguiente discusión no es necesario inquietarse por saber si un tema es «ineludible». Para la *Geistesgeschichte*, esto es, para la historia intelectual con moraleja, existe en cambio tal necesidad. Porque la moraleja por extraer es la de que hemos mantenido —o no hemos mantenido— el rumbo correcto al plantear las cuestiones filosóficas que últimamente hemos planteado, y que el *Geisteshistoriker* está justificado al adoptar determinada problemática. Mientras que el que cultiva la reconstrucción racional siente tan poco la necesidad de preguntarse si la filosofía anda en el rumbo correcto, como el historiador de la ciencia la de preguntarse si la condición de la bioquímica contemporánea es buena.

El empleo honorífico de «filosofía» es también irrelevante, en teoría para la reconstrucción histórica. Si la *Geistesgeschichte* lee a Locke o a Kierkegaard a partir del canon filosófico, los historiadores contextualistas pueden continuar describiendo, imperturbables, cómo era ser Locke o Kierkegaard. Desde el punto de vista de la historia contextualista no hay necesidad de enormes historias que abarquen varios siglos para insertar en ellas una explicación de lo que significaba ocuparse de la política en la Inglaterra del siglo XVII o de la religión en la Dinamarca del siglo XIX. Para tales historiadores, la cuestión de si las figuras que ellos escogen «realmente» eran un filósofo fundamental o un filósofo secundario, un político, un teólogo o un literato, es tan irrelevante como lo son las actividades taxonómicas de la Sociedad Ornitológica Americana para el naturalista de campo que toma notas acerca de la conducta de apareamiento de un pájaro carpintero que aquella sociedad acaba de reclasificar a sus espaldas. Uno podría, según la propia capacidad filosófica, compartir la convicción anglosajona de que ningún progreso filosófico se produjo en lo que va de Kant a Frege, y, como historiador, complacerse de todos modos en revivir las preocupaciones de Schiller y Schelling.

Pero esa independencia teórica, común a las reconstrucciones históricas y a las racionales, respecto de la formación de un canon, raramente es llevada a la práctica. Los que cultivan la reconstrucción racional en realidad no se molestan en reconstruir filósofos menores y en discutir con ellos. Los que cultivan la reconstrucción histórica desean reconstruir figuras que fueron «significativas» en el desarrollo de algo: si no de la filosofía, acaso del «pensamiento europeo» o del «pensamiento moderno». En ambos géneros reconstructivos se trabaja siempre buscando la obra más reciente referida a la formación del canon, y éste es el privilegio del *Geisteshistoriker*, porque él es quien maneja expresiones como «filosofía» o «cuestión filosófica» en su sentido honorífico. Es él por tanto el que decide cuáles son los temas (dignos de ser objeto del pensamiento, esto es, el que establece cuáles cuestiones son las que pertenecen a las «convenciones contingentes» de la actualidad y cuáles las que nos vinculan

con nuestros predecesores). Como persona que decide quién «descubría» lo que realmente era importante y quién meramente se distraía con los epifenómenos de su época, desempeña el papel que en el mundo antiguo desempeñaba el sabio. Una diferencia que separa a ese mundo del nuestro estriba en el hecho de que la elevada cultura de los tiempos modernos ha llegado a tomar consciencia de que las cuestiones que los hombres pensaban que eran ineludibles, han cambiado en el transcurso de los siglos. Hemos llegado a tomar consciencia —cosa que el mundo antiguo no logró— de que podemos no saber cuáles son las cuestiones realmente importantes. Tememos que acaso estemos trabajando aún con vocabularios filosóficos cuya relación con «los verdaderos» problemas sea la misma que, por ejemplo, el vocabulario de Aristóteles guarda con «el verdadero» objeto de la astrofísica. La percepción de que la elección del vocabulario es por menos tan importante como las respuestas a las preguntas planteadas con un vocabulario determinado, ha hecho que el *Geisteshistoriker* desplazase al filósofo (o, como en el caso de Hegel, Nietzsche y Heidegger, ha hecho que el término «filosofía» se emplee como designación de cierta especie, particularmente abstracta y de juego libre, de la historia intelectual).

Este último punto puede ser expresado de manera más simple diciendo que en la actualidad nadie está seguro de que el sentido descriptivo de «cuestión filosófica» tenga mucho que ver con su sentido honorífico. Nadie está demasiado seguro de si las cuestiones discutidas por los profesores de filosofía (de una escuela) contemporáneos, «necesariamente» o meramente forman parte de nuestras «convenciones contingentes». Por otra parte, nadie está seguro de si las cuestiones discutidas por todo o por la mayor parte del canon de grandes filósofos muertos que nos ofrecen libros denominados *Historia de la filosofía occidental* —cuestiones como: los universales, el alma y el cuerpo, el libre arbitrio, apariencia y realidad, hecho y valor, etcétera— son cuestiones *importantes.* A veces, tanto dentro como fuera de la filosofía, se escucha formular la sospecha de que algunas de ellas, o todas, son «meramente filosóficas»: expresión empleada con el mismo sentido peyorativo con que un químico dice «alquímico», un marxista «superestructural» o un aristócrata «clase media». La consciencia que nos dan las reconstrucciones históricas es la consciencia de que hombres que fueron nuestros pares intelectuales y morales, no estaban interesados en cuestiones que nos parecen inevitables y profundas. Como tales reconstrucciones históricas son una fuente de duda en cuanto a si la filosofía (en cualquiera de sus sentidos descriptivos) es importante, es el *Geisteshistoriker* el que asigna su lugar al filósofo, más bien que a la inversa. Y lo hace elaborando un elenco de personajes históricos, y un dramático relato, que muestra en qué forma hemos llegado a plantearnos preguntas que hoy creemos ineludibles y profundas. Cuando esos personajes

dejan escritos, éstos pasan a formar un canon, un catálogo de lecturas que uno debe haber examinado cuidadosamente para justificar lo que se es.

Puedo resumir lo que he estado diciendo acerca del tercer género de la historiografía de la filosofía, señalando que es el género que se hace responsable de identificar qué escritores son «los grandes filósofos del pasado». En ese papel se halla en una relación parasitaria con los otros dos géneros —las reconstrucciones históricas y las reconstrucciones racionales, y también a diferencia de la historia de la ciencia, debe precaverse de incurrir en anacronismos, porque no puede encarar la cuestión de quién debe ser considerado como filósofo como una cuestión ya resuelta por la práctica de quienes más tarde fueron caracterizados así. No obstante, a diferencia de las reconstrucciones históricas, no puede quedarse con el vocabulario empleado por una figura del pasado. Debe «situar» ese vocabulario en una serie de vocabularios y estimar su importancia insertándolo en una narración que sigue el hilo de los cambios de vocabulario. Se justifica a sí misma, de manera similar a como lo hace la reconstrucción racional, pero la empuja el mismo anhelo de mayor consciencia que lleva a los hombres a emprender reconstrucciones históricas. Pues la *Geistesgeschichte* se propone mantenernos conscientes del hecho de que aún estamos en camino, y de que el dramático relato que nos ofrece ha de ser continuado por nuestros descendientes. Cuando es plenamente consciente, se pregunta si acaso *todas* las cuestiones discutidas hasta ahora no han sido parte de «convenciones contingentes» de épocas pasadas. Insiste en el hecho de que aun cuando algunas de ellas *hayan sido* necesarias e ineludibles, no sabemos con certeza cuáles lo fueron.

III. *Doxografía*

Los tres géneros que he descrito hasta aquí apenas si están relacionados con el primero que nos viene a mientes cuando se emplea la expresión «historia de la filosofía». Este género —el cuarto para mí— es el más conocido y el más dudoso. Lo llamaré «doxografía». La ejemplifican libros que parten de Tales o de Descartes y van a parar a alguna figura más o menos contemporánea del autor, enumerando lo que diversas figuras tradicionalmente llamadas «filósofos» dijeron acerca de problemas tradicionalmente llamados «filosóficos». Es éste el género que provoca aburrimiento y desesperación. A él alude Gilbert Ryle (1971: *x*) al señalar abruptamente, como una excusa de su propia aventurada reconstrucción racional de Platón y de otros filósofos, que «la existencia de nuestras clásicas historias de la filosofía» era «una calamidad, y no el mero riesgo de una calamidad». Sospecho que la mayoría de sus lectores estaban sinceramente de

acuerdo con él. Aun los más honestos, escrupulosos y exhaustivos libros titulados *Historia de la filosofía* —especialmente ésos, en realidad— parecen descortezar a los pensadores que discuten. Es a esta calamidad a lo que los defensores de la reconstrucción histórica responden insistiendo en la necesidad de estudiar el contexto en que cada texto fue escrito, y al que los defensores de la reconstrucción racional responden insistiendo en que observamos a los grandes filósofos del pasado a la luz «de las mejores obras que hoy se producen acerca de los problemas que ellos discutieron». Ambos son intentos de dar nueva vida a figuras a las que sin querer se ha momificado.

La explicación de esta calamidad estriba, según pienso, en que la mayor parte de los historiadores de la filosofía que intentan narrar «la historia de la filosofía desde los presocráticos hasta nuestros días» saben de antemano cuáles han de ser los títulos de la mayoría de sus capítulos. En realidad, saben que sus editores no aceptarían sus manuscritos si se omitiera buen número de los títulos esperados. Es típico que trabajen con un canon que tenía sentido en el marco de las nociones neokantianas del siglo XIX de «los problemas centrales de la filosofía», nociones que pocos lectores actuales toman en serio. Ello ha dado lugar al desesperado intento de hacer que Leibniz y Hegel, Mill y Nietzsche, Descartes y Carnap hablen acerca de temas comunes, tengan el historiador o sus lectores algún interés por esos temas o no.

En el sentido en que emplearé aquí el término, la doxografía es el intento de imponer una problemática a un canon elaborado al margen de esa problemática, o, inversamente, de imponer un canon a una problemática establecida al margen de ese canon. Diógenes Laercio dio mala fama a la doxografía al insistir en responder a la pregunta «¿Qué pensó *X* que era el bien?» para todo *X* incluido en un canon previamente formulado. Los historiadores del siglo XIX le dieron una fama aun peor al insistir en responder a la pregunta: «¿Cuál pensó *X* que era la naturaleza del conocimiento?» para todo *X* incluido en un canon similar. Los filósofos analíticos están bien encaminados en el sentido de empeorar la situación al insistir en obtener una respuesta a la pregunta: «¿Cuál era la teoría del significado de *X*?», lo mismo que los heideggerianos al insistir en obtener una respuesta a la pregunta: «¿Qué pensó *X que era el Ser*?» Tales desmañados intentos de hacer, no obstante, que las nuevas doxografías se iniciaron habitualmente como intentos revisionistas, novedosos y decididos, de disipar la somnolencia de la tradición doxográfica precedente, intentos inspirados por la convicción de que finalmente se había descubierto la verdadera problemática de la filosofía. La dificultad de la doxografía es, pues, que ella representa un intento *tibio* de contarnos una nueva historia del progreso intelectual describiendo todos los textos a la luz de descubrimientos recientes. Es *tibio* porque le falta valentía para

readaptar el canon de manera que se ajuste a los nuevos descubrimientos.

La principal razón de esta reiterada tibieza es la idea de que «filosofía» es el nombre de una especie natural: el nombre de una disciplina que, en todos los tiempos y en todos los lugares, se ha propuesto ahondar en las mismas profundas y fundamentales cuestiones. Así, una vez que de alguna manera se ha identificado a alguien como un «gran filósofo» (por oposición al gran poeta, al gran científico, al gran teólogo, al gran teórico de la política, o lo que fuere), debe presentárselo como investigando aquellas cuestiones.[6] Puesto que cada nueva generación de filósofos pretende haber descubierto cuáles son en realidad esas cuestiones profundas y fundamentales, cada una tiene que imaginar la manera de ver al gran filósofo como habiéndose ocupado con ellas. De ese modo obtenemos nuevas doxografías animosas que, pocas generaciones más tarde, se muestran tan calamitosas como sus predecesoras.

Para desembarazarnos de esa idea de que la filosofía es una especie natural hacen falta, por un lado, más y mejores reconstrucciones históricas y, por otro, más *Geistesgeschichte* segura de sí. Debemos darnos cuenta de que las cuestiones que las «contingentes convenciones» de la época presente nos hace ver como *las* cuestiones, son cuestiones que pueden ser *mejores* que las que nuestros predecesores se plantearon, pero no necesitan ser las *mismas*. No son cuestiones con las que cualquier ser humano pensante necesariamente se haya topado. Debemos vernos, no como respondiendo a los mismos estímulos a los que nuestros predecesores respondieron, sino como habiendo creado para nosotros mismos estímulos nuevos y más interesantes. Debiéramos justificarnos afirmando que formulamos mejores cuestiones, no afirmando que damos mejores respuestas a las «cuestiones profundas y fundamentales» permanentes a las que nuestros antepasados respondieron mal. Podemos pensar que las cuestiones fundamentales de la filosofía son cuestiones que en realidad todos los hombres deben haberse formulado, o cuestiones que todos los hombres se habrían formulado de haber podido, pero no que las cuestiones que todos los hombres se *formularon* efectivamente, lo supiesen o no. Una cosa es decir que el gran filósofo del pasado se habría visto llevado a sostener determinada concepción acerca de cierto tema si hubiéramos tenido la posibilidad de hablar con él y po-

6. En Jonathan Rée se halla mucha información acerca del desarrollo de la idea de que existe un conjunto común ahistórico de cuestiones a las que los filósofos han de responder. En su excelente ensayo «Philosophy and the history of the philosophy» Rée habla de la convicción de Renouvier de que «la llamada historia de la filosofía era en realidad sólo la historia de individuos que optan por diferentes posiciones filosóficas; las posiciones mismas se encuentran siempre allí, eternamente disponibles e invariables» (Rée, 1978: 17). Ese es el supuesto que orienta a lo que llamo doxografía.

nerlo en condiciones de ver cuáles son en realidad las cuestiones fundamentales de la filosofía. Otra cosa es decir que sostuvo acerca de ese tema una concepción «implícita» que podemos extraer de lo que escribió. A menudo lo que interesa en él es que jamás se le cruzó por la mente que debía tener una concepción acerca de ese tema. Es precisamente la información de ese tipo la información de interés que obtenemos de las reconstrucciones históricas contextualistas.

Mi afirmación de que la filosofía no es una especie natural puede ser reformulada en relación con la noción corriente según la cual la filosofía se ocupa con metaproblemas «metodológicos» o «conceptuales» desechados por las disciplinas especiales o, más generalmente, por otras áreas de la cultura. Tal afirmación es plausible si lo que con ella se da a entender es que en todas las épocas ha habido cuestiones surgidas de la colisión entre las viejas ideas y las nuevas (en las ciencias, en las artes, en la política, etc.), y que esas cuestiones constituyen el ámbito de competencia de los intelectuales más originales, diletantes e imaginativos del momento. Pero se torna inaceptable si con ella se da a entender que esas cuestiones se refieren siempre a los mismos temas, por ejemplo, la naturaleza del conocimiento, la realidad, la verdad, la significación o alguna otra abstracción lo suficientemente oscura para diluir las diferencias existentes entre las diversas épocas históricas. Puede parodiarse esa noción de filosofía imaginando que en los comienzos del estudio de los animales se hubiese establecido una distinción entre una «biología primera» y una «biología segunda», análoga a la distinción aristotélica entre una «filosofía primera» y una «física». De acuerdo con esa concepción, los animales más grandes, más notorios, más impresionantes y paradigmáticos, serían objeto de una disciplina especial. Se hubieran desarrollado así teorías acerca de los rasgos comunes a la pitón, al oso, al león, al águila, al avestruz y a la ballena. Tales teorías, formuladas con la ayuda de abstracciones adecuadamente oscuras, serían bastante ingeniosas e interesantes. Pero se hubiera continuado descubriendo cosas que podían ajustarse al canon de «animales primeros». La rata gigante de Sumatra, las mariposas gigantes del Brasil, y (de manera más polémica) el unicornio, tendrían que haber sido tomados en consideración. Los criterios de adecuación de las teorías de la biología primera se hubieran vuelto menos claros a medida que se fuese ampliando el canon. Entonces vendrían los huesos del dínornis y del mamut. Las cosas se hubieran complicado aún más. Eventualmente, los especialistas en biología segunda habrían tenido tanto éxito en la producción de nuevas formas de vida en tubos de ensayo, que se divertirían haciendo crecer sus gigantescas nuevas creaciones y exigiendo a los aturdidos especialistas en biología primera que les hiciesen un lugar. El contemplar las contorsiones de los especialistas en biología primera cuando intentasen idear teorías que admitiesen esos nuevos ítems canónicos habría

originado cierto desprecio por la biología primera como disciplina autónoma.

Las analogías que he intentado establecer relacionan a la «biología primera» con la «historia de la filosofía» y a la «biología segunda» con la «historia intelectual». Desconectada de la historia, más amplia, de los intelectuales, la historia de la filosofía cobra cierto sentido si abarca sólo uno o dos siglos; si es, por ejemplo, una historia de los pasos que condujeron de Descartes a Kant. La historia del desarrollo que lleva de la subjetividad cartesiana hasta la filosofía trascendental, elaborada por Hegel, o la historia, debida a Gilson, de la *reductio ad absurdum* de las teorías representacionalistas del conocimiento, son ejemplos de interesantes narraciones que pueden ser elaboradas ignorando contextos más amplios. Esas son precisamente dos de las muchas formas aceptables e interesantes de registrar similitudes y diferencias en un conjunto de figuras notorias e impresionantes que abarcan alrededor de ciento setenta y cinco años (Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume y Kant, añadiendo o quitando algunos nombres a discreción del historiador de la filosofía). Pero si se intenta enlazar en Hegel mismo uno de los extremos de esa historia, o en Bacon y Ramus el otro, entonces las cosas se tornan más bien tendenciosas. Cuando uno se propone poner en relación a Platón y Aristóteles, parece haber tantas formas distintas de hacerlo —dependiendo ello del diálogo platónico o del tratado aristotélico que uno considere «fundamental»—, que las historias alternativas comienzan a proliferar desenfrenadamente. Además, Platón y Aristóteles son *tan* enormes e impresionantes, que describirlos mediante términos originariamente elaborados para su empleo a propósito de hombres como Hobbes y Berkeley comienza a parecer un poco extraño. Después está el problema de si debe tratarse a San Agustín o a Santo Tomás y a Occam como filósofos o como teólogos, para no mencionar los problemas provocados por Lao Tsé, Shankara y especímenes exóticos parecidos. Para empeorar las cosas, mientras los historiadores de la filosofía se preguntan cómo meter a toda esa gente bajo los antiguos rubros, malignos intelectuales continúan urdiendo nuevos compuestos intelectuales y desafiando a los historiadores de la filosofía a que se nieguen a llamarlos «filosofías». Cuando se ha tornado necesario idear una historia que conecte a todos los nombres mencionados, o a la mayoría de ellos, con G. E. Moore, Saul Kripke y Gilles Deleuze, los historiadores de la filosofía ya están casi dispuestos a renunciar.

Debieran renunciar. Debiéramos dejar de intentar escribir libros con el título de *Historia de la filosofía* que empiecen con Tales y concluyan, por ejemplo, con Wittgenstein. En tales libros se hallan a cada paso excusas desesperadamente artificiosas por no discutir, por ejemplo, a Plotino, Comte o Kierkegaard. Valerosamente intentan encontrar algunas «preocupaciones» que se extienden a lo largo de

los grandes filósofos incluidos. Pero continuamente se ven embarazados por el hecho de que aun las figuras más prominentes e insoslayables no discuten algunos de esos temas, o por la existencia de esos prolongados lapsos estériles en los que esta o aquella preocupación parece haber desaparecido de la mente de todos. (Tienen que inquietarse, por ejemplo, por la ausencia o la escasez de capítulos titulados «La epistemología en el siglo XVI» o «La filosofía moral en en el siglo XII» o «La lógica en el siglo XVIII».) No es llamativo que los historiadores intelectuales *geistesgeschichtlich* —los que escribieron las vastas historias autojustificatorias— a menudo desdeñen la doxografía del tipo que es común a Windelband y Russell. Ni lo es tampoco el hecho de que los filósofos analíticos y los heideggerianos intenten —cada uno de los dos grupos a su manera— descubrir algo nuevo para que la historia de la filosofía exista. El intento de desnatar la historia intelectual escribiendo una historia «de la filosofía» está tan condenado de antemano como el intento de mis imaginarios especialistas en «biología primera» de desnatar el reino animal. Ambos intentos suponen que determinados componentes elementales de una materia heteróclita que se agita en el fondo naturalmente han de emerger a la superficie.

La anterior imagen del desnatamiento supone un contraste entre la historia, más pura y elevada, de una cosa llamada «filosofía» —la búsqueda de un conocimiento acerca de temas permanentes y perennes por parte de hombres especializados en tal cosa— y la «historia intelectual» como crónica de extravagantes tergiversaciones de opinión entre hombres que eran, en el mejor de los casos, literatos, activistas políticos o clérigos. Cuando se ponen en tela de juicio esa imagen y el contraste implícito en ella, suele experimentarse como un agravio la sugerencia de que la filosofía no es la búsqueda de un conocimiento, sino (como suelen decir los estudiantes de primer año) «sólo una cuestión de opiniones». O bien se expresa la misma ofensa diciendo que si eliminásemos el tradicional contraste, reduciríamos la filosofía a «retórica» (como opuesta a «lógica») o «persuasión» (como opuesta a «argumentación») o a alguna otra cosa baja y literaria antes que elevada y científica. Puesto que la imagen que la filosofía tiene de sí misma como disciplina profesional depende aún de su carácter cuasi científico, la crítica dirigida al supuesto que se halla tras la metáfora del desnatamiento es considerada como un cuestionamiento dirigido a la filosofía misma como actividad profesional, y no meramente a una rama de ella llamada «historia de la filosofía».

Es posible mitigar la ofensa, y evitar, a la vez la metáfora del desnatamiento, adoptando una visión sociológica de la distinción entre conocimiento, o saber, y opinión. De acuerdo con esa visión, decir que algo es cuestión de opinión equivale a decir que el hecho de apartarse del consenso habitual acerca de ese tema es compatible con la pertenencia a una comunidad relevante. Decir que es conocimiento

equivale a decir que el desacuerdo es incompatible con esa pertenencia. Por ejemplo, en los Estados Unidos la elección de la persona por quien ha de votarse es «una cuestión de opinión», pero *sabemos* que la prensa debe estar libre de censura oficial. Rusos bienpensantes saben que tal censura es necesaria, pero ven como una cuestión de opinión la de si ha de enviarse a los disidentes a campos de trabajo o a asilos. Esas dos comunidades no aceptan como miembros de ellas a aquellos que no afirman que sea conocimiento lo que generalmente es considerado como tal. De manera análoga, decir que la existencia de las esencias reales o la de Dios es, en los Institutos de filosofía, una «cuestión de opinión» es decir que personas que disienten en ese punto pueden no obstante obtener subvenciones o empleos en las mismas instituciones, otorgar títulos a los mismos estudiantes, etcétera. En cambio, las que sustentan las ideas de Ptolomeo acerca de los planetas o las de William Jennings Bryan acerca del origen de las especies, son excluidos de todo Instituto de astronomía y de biología que se precie, porque la pertenencia a ellos requiere que uno sepa que esas opiniones son falsas. De esa manera, alguien puede legitimar el empleo que hace de la expresión «conocimiento filosófico» con sólo remitir a una comunidad de filósofos consciente de sí, la admisión a la cual exija un acuerdo acerca de ciertos puntos (por ejemplo, que existen, o que no existen, esencias reales, o derechos humanos inalienables, o Dios). Dentro de esa comunidad habrá acuerdo acerca de premisas conocidas, y búsqueda de más conocimiento, exactamente en el sentido en que hallamos tales premisas y tal búsqueda en los Institutos de biología y de astronomía.

No obstante, la existencia de una comunidad así es completamente irrelevante para la cuestión de si algo la vincula con Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant, Moore, Kripke o Deleuze. Tales comunidades serían libres de establecer sus propios antecesores intelectuales sin referirse a un canon, previamente fijado, de grandes filósofos del pasado. También *podrían* sustentar no tener absolutamente ningún antecesor. Podrían sentirse en libertad de extraer del pasado los segmentos que a ellas les gusten y llamarlas «la historia de la filosofía» sin remitirse a nada que alguien previamente haya denominado «filosofía», o también de ignorar enteramente el pasado. Quien esté dispuesto a renunciar al intento de hallar intereses comunes que lo unan a la American Philosophical Association o a la Mind Association o a la Deutsche Philosophische Gesellschaft (y uno tendría que estar un poco loco para no estar dispuesto a renunciar a *ese* intento), es libre entonces de renunciar al intento de escribir una *Historia de la filosofía* con los acostumbrados títulos de capítulo. Esa persona tiene la libertad de crear un nuevo canon en la medida en que respete el derecho de los otros para crear cánones alternativos. Debiéramos saludar la aparición de hombres que, como Reichenbach, desechan a Hegel. Debiéramos alentar a los que sienten

la tentación de deshacerse de Aristóteles como de un biólogo que se metió en honduras o de Berkeley como de un obispo excéntrico, o de Frege como de un lógico original con injustificadas pretensiones epistemológicas, o de Moore como de un encantador aficionado que nunca entendió muy bien lo que hacían los profesionales. Debiéramos urgirlos a que lo intenten, y ver qué tipo de historia pueden contarnos cuando se deja afuera a aquellas figuras y se incluyen otras menos conocidas. Sólo con la ayuda de tales alteraciones experimentales del canon puede eludirse la doxografía. Son precisamente tales alteraciones las que hacen posible la *Geistesgeschichte* y desalientan la doxografía.

IV. *Historia intelectual*

Hasta ahora he distinguido cuatro géneros y he sugerido que podemos dejar que uno de ellos perezca. Los tres restantes son indispensables y no se excluyen entre sí. Las reconstrucciones racionales son necesarias pues colaboran a que los filósofos actuales pensemos nuestros problemas íntegramente. Las reconstrucciones históricas son necesarias porque nos advierten que esos problemas son productos históricos, al demostrar que no eran visibles para nuestros predecesores. La *Geistesgeschichte* es necesaria para legitimar nuestra convicción de que nos hallamos en mejor situación que esos predecesores debido a que hemos llegado a reparar en esos problemas. Todo libro de historia de la filosofía consistirá, por supuesto, en una mezcla de esos tres géneros. Pero por lo común predominará a uno u otro motivo, ya que hay tres tareas distintas por llevar a cabo. La distinción de esas tres tareas es importante y no debe eliminársela. Es precisamente la tensión entre el animoso «progresismo» de los partidarios de las reconstrucciones racionales y la reflexiva e irónica empatía de los contextualistas —entre la necesidad de llevarse bien con la tarea emprendida y la necesidad de ver todo, incluso esa tarea, como una convención contingente— lo que da lugar a la necesidad de una *Geistesgeschichte,* de la autojustificación que este tercer género proporciona. No obstante, cada una de tales justificaciones provoca la eventual aparición de una nueva serie de complacientes doxografías, el disgusto por las cuales inspirará nuevas reconstrucciones racionales bajo la égida de nuevas problemáticas filosóficas que habrán surgido entre tanto. Estos tres géneros constituyen por tanto un lindo ejemplo de la clásica tríada dialéctica hegeliana.

Quisiera emplear la expresión «historia intelectual» para designar un género mucho más rico y difuso: un género que cae fuera de esa tríada. En mi opinión, la historia intelectual consiste en descripciones de aquello en lo que los intelectuales estaban empeñados en una época determinada, y de su interacción con el resto de la sociedad,

descripciones que, en su mayor parte, ponen entre paréntesis la cuestión de qué actividades desarrollaban qué intelectuales. La historia intelectual puede pasar por alto ciertos problemas que hace falta plantear para escribir la historia de una disciplina, a saber, problemas como el de establecer quién es un científico, quién un poeta, quién un filósofo, etcétera. Descripciones como las que tengo en mente pueden aparecer en obras con títulos como «La vida intelectual en la Bolonia del siglo XV», pero también en algunos raros capítulos o apartados de historias políticas, sociales, económicas o diplomáticas, y aun en algunos raros capítulos o apartados de las historias de la filosofía (de cualquiera de los cuatro géneros distinguidos más arriba). Cuando son leídos y ponderados por quien está interesado en determinado segmento espaciotemporal, tales obras, capítulos y apartados permiten percibir en qué consistía ser un intelectual en ese momento y en ese lugar: qué libros se leían, cuáles eran las inquietudes, cuáles eran los vocabularios, las esperanzas, los amigos, los enemigos y las carreras posibles.

Para percibir lo que era ser una persona joven e intelectualmente curiosa en determinado momento y en determinado lugar hace falta conocer mucha historia social, política y económica, y asimismo mucha historia de la disciplina. Un libro como *Making of the English Working Class* (1963), de E. P. Thompson, nos dice mucho acerca de las posibilidades y los públicos a que tenían acceso Paine y Cobbett, y asimismo, acerca de los salarios y de las condiciones de vida de los mineros y de los tejedores, y acerca de las tácticas de los políticos. Un libro como *Moral Philosophy at Seventeent-Century Harvard* (1981), de Norman Fiering, nos dice mucho acerca del tipo de intelectual que uno podía ser en Harvard durante ese período. El libro de Fiering abunda en secciones referentes a las biografías de rectores de Harvard y de gobernadores de Massachusetts, lo cual permite percibir cómo han cambiado esas posibilidades. El de Thompson incluye muchas secciones referentes a las biografías de Bentham y de Melbourne que ponen de manifiesto cómo han cambiado otras posibilidades. La totalidad de esos libros y de esas secciones se reúnen en la mente de quien los lee en forma tal que puede percibir las diferencias entre las opciones que se le presentan a un intelectual en diferentes épocas y lugares.

Bajo el lema «historia intelectual» yo incluiría libros acerca de todos aquellos hombres que ejercieron una extraordinaria influencia y no forman parte del canon de los grandes filósofos del pasado, si bien suele llamárselos «filósofos», ya sea porque ocuparon cátedras de filosofía, o simplemente a falta de mejor idea: hombres como Duns Escoto, Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson y Austin. La discusión de estas «figuras menores» se une a menudo a una prolija descripción de ordenamientos institucionales y de modelos disciplinarios, porque parte

del problema histórico que ellas plantean es la explicación de por qué esos filósofos que no son grandes filósofos o que son cuasi filósofos, debieran haber sido considerados con tanta mayor seriedad que los filósofos comprobadamente grandes de su época. Después están los libros acerca del pensamiento y la influencia de hombres que habitualmente no son llamados «filósofos», pero que son al menos casos limítrofes de la especie. Son hombres que, en realidad, hicieron los trabajos que vulgarmente se supone que los filósofos hacen: promover la reforma social, proporcionar nuevos léxicos para la reflexión moral, desviar el curso de las disciplinas científicas y literarias hacia nuevos canales. Incluyen, por ejemplo, a Paracelso, Montaigne, Grocio, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alejandro von Humboldt, Emerson, T. H. Huxley, Mathew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippman, D. H. Lawrence y T. S. Kuhn, para no mencionar a todos aquellos nombres escasamente conocidos (por ejemplo, los autores de influyentes tratados acerca de los fundamentos filosóficos de la *Polizeiwissenschaft*) que aparecen en las notas al pie de página de los libros de Foucault. Si uno desea comprender qué era ser un erudito en la Alemania del siglo XVI, o un pensador político en los Estados Unidos del siglo XVIII, o un científico en la Francia de fines del siglo XIX o un periodista en la Inglaterra de comienzos del siglo XX —si uno desea conocer las disensiones, las tentaciones y los dilemas con que se enfrentaba un joven que quería formar parte de la cultura superior de esos tiempos y de esos lugares—, son hombres como ésos los que uno tiene que conocer. Si uno sabe bastante acerca de muchos de ellos, uno puede narrar una historia y detallada historia acerca de la conversación de Europa, una historia en la cual Descartes, Hume, Kant y Hegel son mencionados sólo de paso.

Una vez que descendemos desde el nivel del salto-de-cumbre-en-cumbre de la *Geistesgeschichte* al áspero corazón de la historia intelectual, las distinciones entre los grandes filósofos y los filósofos menores del pasado, entre los casos claros y los casos fronterizos de «filosofía», y entre filosofía, literatura, política, religión, y ciencias sociales, son cada vez menos importantes. La cuestión de si Weber fue un sociólogo o un filósofo, Arnold un crítico literario o un filósofo, Freud un psicólogo o un filósofo, Lippman un filósofo o un periodista, así como la de si podemos incluir a Francis Bacon como filósofo cuando excluimos a Robert Fludd, son obviamente cuestiones que se deben plantear después de que hayamos escrito nuestra historia intelectual, y no antes. Aparecerán, o no aparecerán, interesantes filiaciones que enlacen esos casos fronterizos con casos más claros de «filosofía», y sobre la base de esas filiaciones rectificaremos nuestra taxonomía. Además, los nuevos casos paradigmáticos de filosofía dan lugar a términos nuevos para tales filiaciones. Las nuevas exposiciones de la historia intelectual interactúan con los desarrollos contemporáneos para rectificar de manera continua la lista de «filóso-

fos», y eventualmente esas rectificaciones originan nuevos cánones de grandes filósofos del pasado. Lo mismo que la historia de cualquier otra cosa, la historia de la filosofía es escrita por los vencedores. Los vencedores logran elegir a sus antepasados —en el sentido de que deciden cuáles de sus demasiado numerosos antepasados mencionar—, escriben sus biografías y las transmiten a sus descendientes.

En la medida en que el término «filosofía» tenga un empleo honorífico, importará qué figuras son consideradas como «filósofos». Así, si las cosas marchan bien, podemos esperar continuas revisiones del canon filosófico con el fin de armonizarlo con las necesidades presentes de la cultura superior. Si marchan mal, cabe esperar la obstinada perpetuación de un canon que parecerá más arcaico y ficticio a medida que pasan las décadas. En la imagen que de ella me he propuesto presentar, la historia intelectual es el material en bruto de la historiografía de la filosofía o, para variar de metáfora, el suelo a partir del cual pueden crecer las historias de la filosofía. La tríada hegeliana que he esbozado se torna posible sólo una vez que, teniendo en cuenta tanto las necesidades contemporáneas como las obras recientes de los historiadores intelectuales revisionistas, hemos formulado un canon filosófico. Por otra parte, la doxografía, como género que pretende hallar una vena continua de mineral filosófico que corre a través de todos los segmentos espaciotemporales descritos por la historia intelectual, es relativamente independiente de los desarrollos actuales de la historia intelectual. Sus raíces se hallan en el pasado, en la olvidada combinación de necesidades culturales ya trascendidas y de historia intelectual obsoleta que dio lugar al canon que ella venera.

Sin embargo, la utilidad de la historia intelectual no estriba sólo en su papel de inspirar la reformulación de cánones (filosóficos o de otro carácter). Ella es útil también porque desempeña, respecto de la *Geistesgeschichte*, el mismo papel dialéctico que la reconstrucción histórica desempeña respecto de la reconstrucción racional. He señalado que las reconstrucciones históricas nos traen a la memoria todas esas curiosas discusiones menores que inquietaron a lo filósofos de gran nombre, las que los distrajeron de los problemas «reales» y «persistentes» que nosotros, los modernos, hemos logrado poner bajo una luz más clara. Al recordárnoslas, inducen un sano escepticismo acerca de si nuestros problemas no son tan etéreos y son tan reales. En forma análoga, Ong a propósito de Ramus, Yates a propósito de Lull, Fiering a propósito de Mather, Wartofsky a propósito de Feuerbach, etcétera, nos recuerdan que los grandes filósofos del pasado a cuya reconstrucción dedicamos nuestro tiempo, tuvieron a menudo menos influencia —ocuparon un lugar menos central en la conversación de sus propias generaciones y en la de varias generaciones siguientes— que muchísimos hombres en los que jamás hemos pensado. Ellos también nos hacen ver a los hombres que figuran en

nuestro canon usual como menos originales, menos característicos de lo que nos había parecido antes. Pasamos a verlos como especímenes en los que se reitera un tipo extinguido, antes que como cumbres de montañas. Así la historia intelectual hace que la *Geistesgeschichte* se mantenga honesta, tal como las reconstrucciones históricas lo hacen con las reconstrucciones racionales.

La honestidad consiste aquí en tener presente la posibilidad de que nuestra conversación autojustificatoria sea con criaturas de nuestra propia fantasía antes que con personajes históricos, aun cuando éstos sean personajes históricos idealmente reeducados. Tal posibilidad debe ser reconocida por aquellos que declaran escribir *Geistesgeschichte*, porque deben preocuparse por ver si los títulos de sus capítulos acaso no han sido demasiado influidos por los de las doxografías. En particular, cuando un profesor de filosofía se propone emprender un proyecto autojustificatorio así, habitualmente lo hace sólo después de haber dado durante décadas cursos acerca de varios grandes filósofos del pasado: acerca de aquellos cuyos nombres aparecen en el programa de exámenes de sus estudiantes, un programa que él quizás ha heredado antes que compuesto. Es natural para él escribir *Geistesgeschichte* enhebrando unas con otras muchas de sus anotaciones, esto es, saltando de una a otra de las viejas altas cumbres y pasando en silencio las llanuras filosóficas de, por ejemplo, los siglos XIII y XV. Cosas de este tipo han llevado a casos extremos como el intento de Heidegger de escribir «la historia del Ser» comentando textos mencionados en los exámenes de doctorado en filosofía de las universidades alemanas a comienzos de este siglo. Cuando ha pasado la impresión que deja el drama puesto en escena por Heidegger, uno puede empezar a hallar sospechoso ese Ser tan estrechamente atado al programa.

Los seguidores de Heidegger modificaron el programa a fin de hacer que todo condujese a Nietzsche y a Heidegger, tal como los seguidores de Russell cambiaron el suyo para hacer que todo condujese a Frege y a Russell. La *Geistesgeschichte* puede cambiar los cánones de una manera que en la doxografía no se observa. Pero tal revisión parcial del canon pone de relieve que Nietzsche sólo puede parecer tan importante a personas muy impresionadas por la ética kantiana, así como Frege sólo puede parecer tan importante a personas impresionadas por la epistemología kantiana. Con todo, nos deja cavilando en la cuestión de cómo Kant llegó a ser primeramente tan importante. Propendemos a explicar a nuestros alumnos que su pensamiento filosófico debe penetrar a Kant y no girar en torno de él. Pero no es claro que demos a entender otra cosa aparte de que no han de entender nuestros propios libros si no han leído los de Kant. Cuando nos apartamos del canon filosófico en la forma en que lo hace posible la lectura de las detalladas e intrincadas narraciones que se hallan en la historia intelectual, podemos preguntarnos si es tan

importante para los alumnos entender lo que nosotros, los filósofos contemporáneos, estamos haciendo. Es una honesta duda acerca de sí mismo como ésa la que da a los hombres el motivo y el valor de escribir una *Geistesgeschichte radicalmente* innovadora tal como se la halla ejemplificada en *The Order of Things*, de Foucault, con su famosa referencia a «la figura que llamamos Hume».

Los partidarios de Foucault pueden objetar mi caracterización de ese libro como *Geistesgeschichte*, pero es importante para mi argumentación agruparla junto con las historias de Hegel y de Blumenberg, por ejemplo. A pesar de la insistencia de Foucault en la materialidad y en la contingencia, y de su consciente oposición al carácter *geistlich* y dialéctico de la historia de Hegel, hay muchas semejanzas entre esta historia y la suya. Ambas ayudan a responder a la pregunta que la doxografía evade: ¿en qué sentido estamos en mejor situación y en qué sentido estamos en peor situación que este o aquel conjunto de predecesores? Ambos nos asignan un lugar en una epopeya, en la epopeya de la Europa moderna, si bien en el caso de Foucault se trata de una epopeya que ningún *Geschick* preside. La de Foucault, lo mismo que la de Hegel, es una historia con una moraleja: es verdad que tanto Foucault como sus lectores hallan dificultades para formular esa moraleja, pero debemos recordar que lo mismo fue cierto a propósito de Hegel y de sus lectores. Foucault asocia «la figura que llamamos Hume» con lo que los médicos y la policía hacían en esa época, tal como Hegel vincula a varios filósofos con lo que hacían los sacerdotes y los tiranos de su época. La subsunción de lo material en lo espiritual en Hegel cumple la misma función que la explicación de la verdad en términos de poder en Foucault. Ambos intentan convencernos a nosotros, los intelectuales, de algo que urgentemente necesitamos creer: que la cultura superior de un período determinado no es algo insustancial, sino, antes bien, expresión de algo que siempre va a lo profundo.

Insisto en este punto porque el ejemplo de Foucault, unido a la sospecha que he formulado acerca de la filosofía como especie natural, y acerca del modelo del desnatamiento para la relación entre la historia intelectual y la historia de la filosofía, podría conducir a la sugerencia de que si la doxografía marcha, se lleva a la *Geistesgeschichte* consigo. Muchos admiradores de Foucault están inclinados a pensar que ya no necesitamos explicaciones acerca de cómo *die Gipfel sehen einander*. En realidad, uno podría sentir la tentación de avanzar aún más y sugerir que «la historiografía de la filosofía» es ella misma una noción que ha sobrevivido a su utilidad, porque, en general, el empleo honorífico de «filosofía» ha sobrevivido a la suya. Si disponemos de esa especie de historia intelectual compleja, densa, cautelosa con los cánones (filosóficos) literarios, científicos u otros), ¿no tenemos bastante? ¿Hay más necesidad de la historia de una cosa especial llamada «filosofía» que de ejercer una disci-

plina que ostenta ese mismo nombre? Si realmente creemos que no existe Dios ni las esencias reales ni sustituto alguno de esas cosas, si seguimos a Foucault y somos consecuentemente materialistas y nominalistas, ¿no querremos revolver las cosas al punto de que no haya forma de distinguir la nata de la leche, lo conceptual y filosófico de lo empírico e histórico?[7]

Como buen materialista y nominalista, obviamente simpatizo con esa línea de pensamiento. Pero como aficionado a la *Geistesgeschichte* quisiera resistirme a ella. Soy enteramente partidario de desembarazarse de cánones que se han vuelto meramente anticuados, pero no creo que podamos pasarla sin cánones. Ello se debe a que no podemos pasarla sin héroes. Necesitamos de las cimas de las montañas para elevar la mirada hacia ellas. Necesitamos contarnos a nosotros mismos detalladas historias acerca de los poderosos muertos para hacer que nuestras esperanzas de sobrepasarlos se concreten. Necesitamos también la idea de que existe algo tal como «filosofía» en el sentido honorífico del término, la idea de que hay —si tuviéramos el talento de plantearlas— ciertas cuestiones que todos los hombres deben de haberse formulado siempre. No podemos renunciar a esa idea sin renunciar a la noción de que los intelectuales de las épocas anteriores de la historia europea forman una comunidad, una comunidad de la que es bueno ser miembro. Si hemos de persistir en esta imagen de nosotros mismos, tenemos que sostener conversaciones imaginarias con los muertos, y, asimismo, la convicción de que hemos visto más que ellos. Ello quiere decir que necesitamos de la *Geistesgeschichte*, de conversaciones autojustificatorias. La alternativa es el intento que Foucault una vez anunció, pero al cual, espero, ha renunciado: el intento de no tener *rostro*, de trascender la comunidad de los intelectuales europeos fingiendo una anonimidad sin contexto, como esos personajes de Beckett que han renunciado a la autojustificación, al intercambio dialógico y a la esperanza. Si uno en efecto desea emprender ese intento, entonces, por supuesto, la *Geistesgeschichte* —aun la variedad de una *Geistesgeschichte* materialista, nominalista, *entzauberte*, que estoy adjudicando a Foucault— es una de las primeras cosas de las cuales uno debe deshacerse. He escrito lo anterior en la suposición de que no queremos llevar a cabo ese intento, sino que, por el contrario, queremos hacer que nuestro diálogo con los muertos sea más rico y pleno.

7. Una expresión de esa línea escéptica de pensamiento es la polémica de Jonathan Rée contra el papel de «la idea de la Historia de la Filosofía» al presentar a «la filosofía como un sector autónomo y eterno de la producción intelectual» y como poseyendo «una historia de sí misma que se interna en el pasado como un túnel a través de los siglos» (Rée, 1978: 32). Estoy enteramente de acuerdo con Rée, pero pienso que es posible evitar ese mito, continuando los tres géneros que he encomendado, simplemente por medio del uso *consciente* de «filosofía» como término honorífico antes que descriptivo.

En esa suposición, lo que necesitamos es ver la historia de la filosofía como la historia de los hombres que han hecho intentos espléndidos pero muy fallidos de formular las preguntas que nosotros debemos formular. Esos serán los candidatos para un canon, esto es, para una lista de los autores que uno debiera saber muy bien que debe leer antes de intentar imaginarse cuáles son las cuestiones filosóficas en el sentido honorífico de «filosofía». Por supuesto, un candidato determinado puede compartir los intereses de éste o de aquel grupo de filósofos contemporáneos, o no hacerlo. Uno no estará en condiciones de saber si la falla es de él o del grupo en cuestión hasta que uno haya leído a todos los otros candidatos y establecido su propio canon, o relatado la propia *Geistesgeschichte*. Cuanto mayor sea el carácter de historia intelectual de la historia que obtengamos, y del tipo de aquellas en las que no inquieta qué cuestiones son filosóficas y quién debe ser considerado filósofo, tanto mejores serán nuestras posibilidades de disponer de una lista convenientemente amplia de candidatos para un canon. Cuanto más variados sean los cánones que adoptemos —cuanto más rivalicen con las *Geistesgeschichten* que tengamos a mano— tanto mayor será nuestra aptitud para reconstruir, primero racionalmente y después históricamente, a los pensadores de interés. A medida que ese certamen se vuelva más intenso, la tendencia a escribir doxografías será menos fuerte, y con ello tendremos de sobra. No es probable que el certamen concluya alguna vez, pero mientras persista no habremos perdido ese sentido de comunidad que únicamente el diálogo apasionado hace posible.[8]

BIBLIOGRAFIA

AYER, A. J.: *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936.

AYERS, MICHAEL: «Analytical philosophy and the history of philosophy», en Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, Brighton, Hervester Press, 1978.

BENNETT, JONATHAN: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

DUNN, JOHN: *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

FIERING, NORMAN: *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

8. Agradezco a David Hollinger por sus útiles observaciones acerca de la primera versión de este trabajo, y al *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* por proporcionarme las condiciones ideales para su redacción.

HEIDEGGER, M.: «Sketches for a history of being», en *The End of Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
HIRSCH, E. D., Jr.: *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
RÉE, JONATHAN: «Philosophy and the history of philosophy», en Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, Brighton, Harvester Press, 1978.
RORTY, RICHARD: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
RYLE, GILBERT: *Collected Papers*, vol. I, Londres, Hutchison, 1971.
SKINNER, QUENTIN: «Meaning and understanding in the history of ideas», *History and Theory*, 8: 3-53, 1969.
STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Londres, Methuen, 1966.
THOMPSON, E. P.: *The Making of the English Working Class*, Baltimore, Penguin Books, 1963.

Capítulo 4

¿POR QUE ESTUDIAMOS LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA?

Lorenz Krüger

Difícilmente pueda discutirse que en la actualidad la abrumadora mayoría de los filósofos se dedica, al menos en parte, al estudio de la historia de su campo. En este aspecto el proceder de otras disciplinas es diferente, y en una época el proceder de los filósofos era asimismo diferente. ¿Existen buenas razones para ese cambio? ¿Conocemos esas razones? ¿Disponemos de una concepción bien fundada y compartida por todos acerca de por qué y con qué objeto la mayoría de los filósofos o la profesión en general estudiamos la historia de la filosofía? No lo creo. He obtenido esta impresión a partir de muchas conversaciones que he sostenido y a partir de mis lecturas, incluyendo la lectura de lo que yo mismo he escrito.

Mi primera sospecha de que hay algo de dudoso en nuestra aparente afinidad con la historia filosófica surgió al leer estudios filosóficos enteramente correctos e interesantes en sí mismos, pero precedidos por rápidas y vagas declaraciones —de un tipo muy conocido— en el sentido de que esos estudios eran emprendidos desde una perspectiva sistemática o teniendo presente una finalidad sistemática. La de decir una cosa así es, al parecer, una actitud prestigiosa recientemente adoptada por los filósofos, actitud que se torna cada vez más marcada a medida que los intereses de la profesión se vuelven más históricos. Debemos preguntarnos hasta qué punto esa estrategia común de reconciliar los estudios históricos con las tareas actuales es convincente. Me parece que a veces puede alcanzarse esa reconciliación de mejor manera por medio de una simple indagación de la historia tal como puedan sugerirla los contingentes intereses individuales y dejando que entonces la historia hable por sí misma. En ocasiones aquella actitud delata una mala consciencia, advertida o inadvertida, que deriva de saber que las cuestiones urgentes quedan sin respuesta, deficiencia que es posible ocultar o, al menos, justificar con éxito por medio de retorcidos desvíos hacia el pasado. Con frecuencia aquella actitud meramente revela, por cierto, el buen

sentido de un autor que ha advertido la profundidad del problema que trata y de ese modo se ve llevado a la conclusión de que lo mejor que puede hacer es volverse hacia sus grandes predecesores a fin de abordarlo.

Sea como fuese, advierto una discrepancia o un desequilibrio entre la impresionante cantidad de estudios históricos (a menudo excelentes) por un lado, y el alcance de la comprensión y de la justificación de tales estudios por otro. La importancia de ese desequilibrio no sería tan grande si no fuera por el hecho de que los filósofos estudian la historia a partir de una cierta consciencia de sus necesidades y de sus obligaciones profesionales. No obstante, esa consciencia está lejos de ser clara y distinta: antes bien, ella constituye por sí un problema filosófico. Dicho en pocas palabras, creo que es indispensable comprender, si no superar, el desequilibrio o la discrepancia entre la práctica de la investigación y las autovaloraciones teóricas.

En este trabajo, mi intento de hacer frente a esa última cuestión estará guiado por la idea de que al menos una razón de importancia, si no la más importante, del hecho de que los filósofos estudien la historia de la filosofía estriba en que las ciencias naturales y la tecnología basada en las ciencias naturales poseen una irreductible dimensión histórica. Esto no equivale a la trivial observación de que la ciencia y la tecnología no emergen repentinamente como Palas Atenea de la cabeza de Zeus. La cuestión es, más bien, que no se las puede comprender adecuadamente si no se las ve como acontecimientos históricos únicos.

A primera vista puede parecer enteramente inaceptable suponer que la filosofía recibe su irreductible historicidad de las ciencias *naturales*. Pues estas disciplinas se caracterizan precisamente por su capacidad de desarrollarse exitosamente sin preocuparse por su origen o por su historia. Se las estima justamente porque sus resultados remiten firmemente a los hechos naturales, los cuales se sitúan más allá de la historia. Por ello podría parecer que si la filosofía puede vincularse con esas disciplinas, o en la medida en que ello sea posible, deberá ser capaz de superar las contingencias de la historia de la razón y de alcanzar finalmente una verdad firme. (Uno piensa aquí en Kant como uno de los filósofos que se propuso reformar la filosofía de acuerdo con el modelo de la ciencia natural a fin de «colocar a la metafísica en el camino seguro de la ciencia».)[1] Inversamente, cabría esperar que sólo en la medida en que se la disocia de la ciencia natural y se la vincula con otras disciplinas académicas, o con el conjunto de la vida social o cultural, la filosofía se vuelve esencial e irreductiblemente histórica. (Podemos pensar

1. Kant, 1781 y 1787, B XXIII-XXIV.

aquí en Hegel[2] o en la *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenscahften*, de Dilthey [Dilthey, 1910] o, más recientemente, en Gadamer [Gadamer, 1960], cuya obra consideraremos más detalladamente en lo que sigue.) Por tanto, mi intento de poner en relación la historicidad de la filosofía primariamente con las ciencias naturales parecerá estar erróneamente orientado. Creo, no obstante, que un enfoque más tradicional y atendible no acertará en la demostración, a la que me propongo llegar, de que la filosofía es *esencialmente* de naturaleza histórica.[3]

En el desarrollo y en la defensa de esta inaceptable tesis avanzaré dando distintos pasos: (I) discutiré la concepción de la historia de la filosofía más ampliamente difundida y de más fácil aceptación: la concepción que la presenta fundamentalmente como una «historia de los problemas». Espero demostrar su insuficiencia y, en particular, también su carácter fundamentalmente ahistórico. (II) Añadiré algunas observaciones referentes a la relación existente entre la ciencia moderna y la filosofía que pueden aclarar los motivos por los que se vincula a la historia de la filosofía con disciplinas *distintas* de las ciencias naturales. (III) A continuación discutiré una versión, reciente y de peso, de la afinidad entre la filosofía entendida históricamente y las *Geisteswissenschaften*: la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, e intentaré señalar las limitaciones de esa concepción. (IV) Me vuelvo entonces a la cuestión de si las ciencias naturales y la tecnología no son también ellas intrínsecamente históricas, concepción que espero poder presentar como plausible. (V) En la última sección extraeré algunas conclusiones que hablan en favor de la historicidad de la filosofía misma, y pondré en relación esta tesis con las figuras y con los temas fundamentales de la filosofía alemana de este siglo.

I

La idea de escribir historias de problemas filosóficos (o «historias problemáticas» de la filosofía) se desarrolló poco a poco en el curso de la elaboración de las más complicadas historias de los sistemas

2. Una concisa fórmula dice: «La filosofía [es] su tiempo aprehendido en el pensamiento», Hegel, 1920, *Vorrede*, Bubner, 1982, presenta un iluminador análisis de la conexión entre la filosofía y las ciencias sociales establecidas por Hegel, en el que se pone especial énfasis en esa sentencia hegeliana.

3. Doy por sentado que (casi) todos admitirán que en ocasiones hay razones prácticas para estudiar el material histórico a fin de lograr una comprensión filosófica transhistórica. El objetivo del presente trabajo es mostrar que esa posición es demasiado débil: no hace justicia con nuestros compromisos históricos reales ni revela el alcance y la importancia de nuestras tareas históricas.

filosóficos. Fue formulada por Windelband y difundida más tarde por Nicolai Hartmann en Alemania.[4] En la actualidad ejerce un predominio casi indiscutido, en especial en los países de habla inglesa. Simplificando un poco las cosas puede decirse que el núcleo común de las distintas variedades de esta concepción reside en el supuesto de que la filosofía se caracteriza por un conjunto específico de tareas que se mantiene constante a lo largo de la historia. Ese conjunto, se sostiene, se pone de manifiesto en la constante recurrencia de ciertos problemas típicos y, asimismo, en la persistencia de ciertos enfoques alternativos fundamentales para su solución. En un nivel de suficiente generalidad es posible ilustrar fácilmente esa concepción mediante ejemplos: desde Platón formulamos preguntas como «¿Qué es el conocimiento?» o «¿Cuáles son los fundamentos de la conducta moral?», etcétera. Es quizá menos claro cómo deba indicarse la tipología de actitudes alternativas que recurren como respuesta a tales problemas. Presumiblemente debemos pensar en pares de conceptos como «noologismo dogmático» y «empirismo escéptico» (según la terminología empleada por Kant en su historia de la razón),[5] o «idealismo» y «materialismo», «libertad» y «determinismo» (Renouvier, 1885-1886), etcétera.

Sin embargo, no es necesario aceptar tales esquematizaciones para explicar la idea central de la historia de «problemas». Maurice Mandelbaum (1965) ha explicado esa idea distinguiendo entre «historias evolutivas» espacial y temporalmente continuas por una parte, e «historias parciales» o «especiales» discontinuas por otra parte. La historia cultural es un ejemplo del primer tipo; la historia de la filosofía es un ejemplo del segundo. Las conexiones internas en las historias de la segunda especie consisten en argumentos recíprocamente relacionados que cubren las lagunas espaciotemporales y proporcionan, al mismo tiempo, los nexos causales. La existencia de tales conexiones da cuenta también de la independencia o la autonomía intelectual de la disciplina, la cual, por cierto, no tiene por qué desconocer las excepciones o ser absoluta. Esta concepción es muy conocida y ampliamente aceptada. Cuenta, además, con una innegable base en la realidad: un filósofo lee y critica al otro.

Puede ser más interesante preguntarse cómo y por qué ha surgido el creciente interés por los problemas como algo opuesto a las doctrinas, las teorías o los sistemas. Por qué un conjunto de problemas, un conjunto de términos en los cuales pueden formularse los problemas, más un conjunto de enfoques básicos de esos problemas, son datos que constituyen una base todavía muy pobre para la continuidad, en comparación con lo que en otros casos se considera como

4. Esta corriente de la historiografía de la filosofía se halla pormenorizadamente descrita en Geldsetzer, 1968*b*. Otras fuentes se citan en Oehler, 1957; véase especialmente su nota 29 en pág. 521.

5. Immanuel Kant, 1781 y 1787, A 852/B 880 y sigs.

requisito previo para reconocer la existencia de una y la misma disciplina que se desarrolla continuadamente a lo largo del tiempo, a saber, métodos y teorías. Cabe conjeturar que la restricción a los problemas y a los enfoques tiene algo que ver con la creciente oposición a la metafísica que tuvo lugar tras la declinación de los grandes sistemas idealistas. En efecto, el tema de los «problemas» reaparece una y otra vez entre los críticos de Hegel en torno del paso al siglo presente. A los nombres de los historiadores alemanes de problemas pueden añadirse nombres ingleses: en 1910 y 1911 G. E. Moore dicta un curso con el título *Some Main Problems of Philosophy*, y en 1912 B. Russell publica *The Problems of Philosophy*.[6] La nueva estrategia del análisis filosófico (como opuesto a la construcción de teorías y de sistemas) conduce eventualmente a los aforismos en los que el último Wittgenstein proponía para la filosofía un papel meramente terapéutico, entendiendo que su función se limita a la disolución de rompecabezas o de problemas aislados. Estas rápidas observaciones apuntan sólo a mostrar el precio que el historiador de problemas tiene que pagar: renuncia a la búsqueda de una continuidad teórica para salvar la continuidad en el nivel de los problemas.

No obstante, en el siglo XIX difícilmente podían preverse tales costos. Por el contrario: debe de haberse considerado que el centrar la atención en los problemas constituía un procedimiento típicamente científico y, por tanto, una estrategia que debía ser introducida en las ciencias sociales, en las humanidades y, asimismo, en la historia y en la filosofía. Los problemas deben haberse presentado entonces como el tópico natural y, en realidad como el tópico conductor, de la historiografía.

Probablemente pueda hallarse una razón complementaria de la decisión de limitarse a los problemas en la falta de sistemas filosóficos que hiciesen frente a la rápida expansión del conocimiento científico en diversas disciplinas que tuvo lugar durante el siglo XIX. Los filósofos deben de haber sentido que era cada vez más difícil mantener el prestigio y la aceptabilidad intelectual de su trabajo en el mundo científico. El modelo historiográfico de la historia de los problemas sirvió, entre otras cosas, para hacer lugar a algo semejante al progreso en la investigación filosófica. Windelband, por ejemplo, observa que «cada uno de los grandes sistemas filosóficos emprende la resolución de su tarea reformulándola nuevamente *ab ovo* como si apenas hubiesen existido otros sistemas» (Windelband, 1889: *Einleitung*, § 2.1, pág. 7), mientras intenta, sin embargo, a través de la historia de los sistemas anteriores, descubrir la estructura permanente de la razón humana (Windelband, 1889: *Einleitung*, § 2.6, pág. 16;

6. Agradezco a Ian Hacking por haberme hecho reparar en este rasgo de la reciente historia de la filosofía. Hasta donde sé, no hay hasta ahora estudios detallados y aclaratorios al respecto. Agradezco a Lorraine Daston sus iluminadores comentarios.

cf. págs. 11 a 14). En su artículo «Philosophy, Historiography of» del diccionario inglés de filosofía John Passmore codifica, por así decir, la concepción de que la historia de los problemas es progresiva; dice: «el historiador de la filosofía, a diferencia del historiador de la cultura, se interesa especialmente en los períodos de progreso».[7] La filosofía, se halla aquí caracterizada en forma análoga a otras disciplinas, esto es, como una investigación (relativamente) autónoma. Es eso, por cierto, lo que hace que la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas esté tan divulgada.[8]

Pasaré ahora a estimar críticamente esa concepción. Estoy lejos de sustentar que sea erróneo en todos los casos cultivar la historia de los problemas; tal historia constituye una forma a menudo útil, y a veces excelente, de filosofía. No obstante, creo que la correspondiente posición historiográfica, considerada como componente de una teoría filosófica, es muy deficiente. A causa de esa deficiencia la *historia de los problemas omite enfrentar un aspecto central* de la tarea histórica. La idea rectora de mi crítica es la de que la concepción de la historia de la filosofía como una historia de los problemas sustituye el desarrollo auténticamente temporal por un espurio presente. Para explicar esta afirmación discutiré tres cuestiones concatenadas: 1) la asimilación de la filosofía a la investigación usual es errónea; 2) la filosofía no es autónoma; y 3) la concepción que asimila la filosofía a la investigación usual, autónoma, elimina la verdadera dimensión histórica de la filosofía.

Respecto de (1) puede observarse, de paso, que la propia suposición de una persistencia de los problemas no armoniza con la afirmación de que la filosofía progresa. El progreso parecería implicar que los problemas son resueltos, y no que recurren. Podría replicarse que también en la historia de la investigación usual —por ejemplo, en el ámbito de la teoría física— los problemas recurren; tal es el caso, entre otros, del problema de la estructura de la materia. Para responder a esa objeción debo hacer una observación más esencial, a saber, que plantear el problema de la materia en la actualidad es una cosa distinta de plantearla en la Antigüedad o en el

7. Passmore, 1967, 22. El texto citado se refiere al historiador de problemas, tal como lo muestra el contexto.

8. Jürgen Mittelstrauss ha defendido recientemente la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas sosteniendo que es la única que nos permite interpretar a la historia de la filosofía como disciplina de la que podemos extraer una enseñanza (Mittelstrass, 1977). Este autor está de acuerdo con John Passmore, quien había afirmado que «*sólo* de la historia de los problemas tiene el filósofo algo que aprender» (Passamore, 1965; la cita es de la pág. 31). Lo que debe aclararse aquí es la siguiente pregunta: ¿enseñar acerca de qué o para qué? Passmore y Mittelstrass parecen suponer para esa pregunta una respuesta que es independiente del conocimiento histórico y que determina si una historiografía dada conduce a la enseñanza o no. Lo que me propongo poner en tela de juicio en este trabajo es precisamente el supuesto de tal independencia.

siglo XVII. La situación de un problema en una ciencia natural no está determinada por la pugna entre concepciones básicas alternativas (por ejemplo, estructura continua *versus* estructura atomística); por ello no permanece invariable a lo largo del tiempo, sino que es transformada esencialmente por la teoría precedente. El atomista moderno no pone en relación su obra con la de Demócrito, aun cuando pueda decirse que comparte con este filósofo el enfoque fundamental, sino, antes bien, con ciertos aspectos de la mecánica del *continuum*; por ejemplo, con la mecánica de las ondas. El carácter progresivo de la investigación científica parece depender de la existencia de una serie de teorías, las cuales pueden no ser mutuamente compatibles, pero son susceptibles de ser puestas en relación y mejoradas poco a poco. En cambio, la pretensión del historiador de problemas descansa en el supuesto de que en la filosofía no se registra una continuidad teórica de ese tipo.

Respecto de (2), *esto es, respecto de la autonomía de la filosofía*, uno deberá preguntarse de dónde provienen los problemas de la filosofía. Por su propia naturaleza, la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas no deja lugar para una explicación filosófica del origen y de la importancia (relativa) de esos problemas. En los textos de los historiadores de los problemas que he leído, el origen de los nuevos problemas aparece siempre como una suposición fáctica adicional; en realidad, como una concesión que en buena medida se acerca a la aceptación de objeciones contra la autonomía de la filosofía. Dejaré que Windelband, uno de los más decididos defensores de la autonomía, hable en favor de su posición:

> La filosofía recibe sus problemas, lo mismo que el material para su solución, de las ideas de la consciencia general de la época y de las necesidades de la sociedad. Las grandes realizaciones y las cuestiones nuevas de las ciencias particulares, el movimiento de la consciencia religiosa, las revoluciones de la vida social y política dan repentinamente a la filosofía nuevos impulsos y determinan las direcciones en que ha de orientarse su interés (...) y, en medida no inferior, los cambios de las preguntas y de las respuestas a lo largo del tiempo.[9]

No sólo la autonomía, sino también la existencia o, al menos, la importancia de los problemas recurrentes parecen ser puestos en tela de juicio aquí. (Más adelante discutiremos brevemente el modo en que Windelband intenta escapar de esta dificultad.) Si el contexto histórico es un contexto formado por problemas, y no por doctrinas o por teorías, entonces no es posible explicar o evaluar la selección, la gravitación y la interrelación de esos problemas con la ayuda de una teoría filosófica previa. En lugar de ello, necesitaremos una evalua-

9. Windelband, 1889, Einleitung, § 2.4, pág. 11.

ción permanente de la situación del problema actual de acuerdo con las necesidades que se advierten en el presente. Nada erróneo parece haber en ello en el supuesto de que la capacidad de advertir las necesidades sea suficientemente aguda. Pero en esta concepción no se indica el motivo por el cual los problemas deban reaparecer, o sean en algún sentido específicamente filosóficos. Además, la esencial referencia al presente reducirá el pasado (o, más exactamente, los problemas del pasado tal como hayan sido seleccionados para su estudio) a un presente espurio.

Por último, en relación con (3), esto es, a propósito de un tema de la filosofía que sea invariable en el tiempo, debemos considerar la posibilidad de reclamar un dominio de la realidad como específico de la filosofía. La existencia de una cosa así explicaría la persistencia de las cuestiones aun sin que se diese una continuidad en las teorías. Puesto que no hay aspecto o parte de la realidad que no sea reclamado también al menos por alguna otra disciplina, la sugerencia de que exista un tema específico de la filosofía parece no tener mucho sustento. Podemos considerar, de todos modos, el tema que tiene mayores probabilidades de constituir el tema específico de la filosofía. Si nos limitamos al período moderno, ese tema es sin duda el intelecto y la consciencia humanos, la mente humana o, en términos más generales, la naturaleza humana. La mayor parte de los grandes filósofos modernos considera que el examen de ese tema constituye el número teórico de sus doctrinas. Kant expresó de la mejor manera cuál era el objetivo que la crítica de la facultad humana de conocimiento se proponía alcanzar: convertir a la metafísica en una ciencia.[10] No tenemos que sorprendernos, por tanto, si hallamos vestigios de esa idea en un historiador de problemas puntualmente kantiano como Windelband, quien señala, por ejemplo, lo siguiente: «Constituyen el tema de la historia de la filosofía aquellas formaciones cognitivas que, consistiendo en formas de concebir o de juzgar, se han mantenido vivas permanentemente y por ello han puesto de manifiesto claramente la estructura interna de la razón.»[11] El conocimiento que la razón tiene de sí misma vuelve a aparecer en el centro mismo de la aparente historicidad de la historia de los problemas.[12] Richard Rorty ha sostenido recientemente que el supuesto de una razón humana o de una naturaleza humana intemporal es esencial para la propia idea de la filosofía moderna como disciplina

10. Kant, 1781 y 1787, B XXIII-XXIV.
11. Windelband, 1889, Einleitung, § 2.1, pág. 7.
12. Cabe notar que los historiadores de problemas posteriores que desecharon el residuo de trascendentalismo de la historiografía de Windelband, no disponen ya de una fundamentación conceptual de la autonomía de la filosofía y de la identidad de los problemas. La posibilidad de defender esta concepción está mucho más íntimamente ligada a la epistemología tradicional de lo que a menudo se advierte.

autónoma, y que constituyó el vehículo de lo que él denomina «un intento de escapar de la historia».[13]

Estoy de acuerdo con Rorty en dos de sus tesis fundamentales: *a*) que el grandioso intento de la filosofía moderna por constituirse en una disciplina independiente y fundamental era hostil a la verdadera historicidad, y *b*) que ese intento fracasó. El fracaso se debió en parte a la exitosa competencia que con ella protagonizó la ciencia exitosamente, la cual puso en tela de juicio el carácter *a priori* de la filosofía, y en parte y, acaso, principalmente, a una importante inadvertencia: *ex hypothesi* los problemas y los enfoques posibles para su solución son ellos mismos ahistóricos. Pueden surgir en el curso de la historia, pero sólo como posibles nuevos temas de una consideración filosófica transhistórica. Somos nosotros, que vivimos en la actualidad, quienes tenemos nuestros problemas. Modesta y sabiamente decidimos ampliar el círculo de participantes en la discusión filosófica a quienes prestamos atención, para incluir en él a muchos de nuestros notables colegas del pasado. Tal es —dicho rápidamente— la actitud implícita en la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas; esa actitud corresponde en gran medida a su práctica historiográfica real y, a veces, también a sus autoevaluaciones teóricas.[14]

Para evitar malentendidos debo subrayar que no estoy objetando el ocasional tratamiento de nuestros grandes predecesores como si fuesen contemporáneos; podemos, por cierto, aprender directamente de ellos. La suposición de que existen problemas comunes a ellos y a nosotros puede incluso descubrir una comprensión *histórica*. Lo que para mí constituye un intrincado problema son las condiciones de posibilidad de aquel aprendizaje y de esta comprensión. La historia de los problemas los deja como hechos sin explicación. A esta limitación corresponde otra: las razones para producir obras históricas siguen siendo *ad hoc* y meramente pragmáticas. La historia no se presenta como un componente esencial de la filosofía, o bien la propia filosofía no es concebida como algo histórico.

El resultado de mi crítica es, en pocas palabras, el siguiente: la historia de la filosofía tal como es concebida por el historiador de problemas carece del contexto teórico indispensable para que se la pueda asimilar a la investigación científica (lo cual constituía el objetivo del historiador de problemas). El contexto ausente puede ser

13. Rorty, 1978, 8-9. Los historiadores contemporáneos de problemas parecen estar de acuerdo: Passmore, por ejemplo, explica la recurrencia de los problemas desde Platón aduciendo el hecho de que todos somos seres humanos (1965, pág. 13).

14. Michael Ayers expone en forma crítica un ejemplo saliente: P. F. Strawson elogia a J. Bennett por tratar a Kant como «un gran contemporáneo... con el cual podemos discutir», tal como podemos hacerlo con Locke, Leibniz, Berkeley y Hume no menos que con Ryle, Ayer y Quine. Así en Bennett (1968) acerca de Kant; la exposición está tomada de Rée, Ayers y Westoby, 1978, 55.

suplido desde afuera, ya sea desde la ciencia o desde la historia cultural y social en general. Pero el historiador de problemas no puede, como filósofo, aceptar esa suplementación, porque viola la autonomía de la filosofía, cosa que él considera muy valiosa. Además, contradice su fundamental convicción de que existen problemas permanentes. Por otra parte, el intento de suplir el contexto faltante de la historia de la filosofía desde el interior de la filosofía y establecer de ese modo su autonomía, reposa en una evaluación de la situación actual del problema. Ello conduce así a la reducción del pasado a un presente espurio; ello involucra la pérdida de la historia.

Una consecuencia de todo eso es que la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas retiene la discrepancia, antes mencionada, entre una práctica historiográfica y su comprensión o su justificación filosófica, *pace* la difundida tesis de acuerdo con la cual *sólo* esa concepción puede superar la discrepancia.[15] Otra consecuencia, acaso más importante, es que una justificación filosófica, aun cuando lo sea del conjunto actual de los problemas filosóficos, está condenada a fracasar. Para que fuese exitosa la filosofía debiera disponer de una estructura teórica tan firme como la de las ciencias que han llegado a un buen resultado. Puesto que, como es reconocido, no es posible disponer de nada semejante, cabe preguntarse si la búsqueda de una analogía entre la filosofía y la ciencia no estaba quizá mal orientada. ¿Acaso debe concebirse la relación entre la ciencia y la filosofía de una manera completamente distinta?

II

En este punto pueden ser pertinentes algunas observaciones referentes a la relación entre la filosofía y otras disciplinas. Espero que ellas puedan preparar el camino para una concepción más acabada del carácter histórico de la filosofía. Originariamente, y durante largo tiempo, fue muy difícil, si no imposible, trazar una línea de separación entre la filosofía y otras disciplinas teóricas. Esto es verdad al menos para la tradición europea, particularmente para los grandes innovadores de la filosofía moderna. Los *Principia Philosophiae* de Descartes y la trilogía de Hobbes formada por *De corpore,*

15. Así, John Passmore identifica «la historia problemática de la filosofía» con la «historia real de la filosofía», y afirma que sólo la historia de ese tipo puede ayudar al filósofo a convertirse en mejor filósofo (Passmore, 1965, 30-31). En Alemania Klaus Oehler ha sostenido la tesis de que «el problema es el lazo verdadero y esencial entre la filosofía y su historia» (Oehler, 1957, 524). Véase también la nota 8 más arriba.

De homine y *De cive* ilustran con mucha claridad aquello a lo que aludo. Por otra parte, ha sido una cosa muy manifiesta desde la brillante época de la ciencia griega que las matemáticas y las ciencias exactas pueden guardarse a sí mismas. Ellas contienen en sí las normas de sus propias verdades y de sus acciones. Dicho brevemente, aspiran a la autonomía y son capaces de poseerla.

El término «autonomía» se opone aquí al término «tradicionalidad», esto es, a la propiedad de ser determinado por la tradición. Esta oposición es un aspecto conocido de la caracterización que la Ilustración hacía de sí misma, pero requiere de todos modos un comentario. Las ciencias exactas, ¿no tienen y necesitan de sus propias tradiciones? Parece bastante evidente que sí; pero entonces debe resolverse la difícil cuestión de cómo pueden evitar recurrir a la tradición para justificarse a sí mismas. Un camino muy sencillo para hacerlo consiste en aducir la presencia y la permanente disponibilidad del objeto de estudio: la naturaleza. En realidad parece existir un solo ejemplo en sentido contrario de una ciencia [16] que no tiene dificultades con la tradicionalidad sino que hace de ella un uso esencial para su legitimación: la teología. Su «objeto», Dios, es concebido como siempre presente e inmutable (más que la naturaleza) pero carente del rasgo de la disponibilidad.

Ahora bien: la teología suministró un marco de referencia confiable para todo conocimiento y para toda acción hasta el surgimiento de la ciencia moderna. A los efectos de mi argumento, daré por sentado que la confianza que se tenía en ese marco tiene que haber ido pareciendo cada vez más discutible a medida que se reconocía la autonomía de la ciencia. La filosofía, que se hallaba entrelazada con las ciencias que afirmaban su autonomía y era aún casi inseparable de ellas, se libró de su posición ancillar respecto de la teología y en forma muy natural asumió el papel de ser la única fuente alternativa de orientación para el conocimiento y para la acción. Sin embargo, en un aspecto decisivo la filosofía no pudo asemejarse a la teología: no pudo someterse a la tradicionalidad. En ese aspecto la filosofía europea no sólo se inició como disciplina secular, sino que también se reafirmó como tal, al margen de todo lo que, por lo demás, pueda distinguirla de las ciencias corrientes y útiles.

A consecuencia de ello la filosofía se vio frente al problema de su relación con el mundo, esto es, como un objeto de estudio que posee la presencia y la disponibilidad necesarias para hacer posible la autonomía. El rápido crecimiento de las ciencias naturales entrañó

16. En este punto debo solicitar del lector permiso para emplear el término «ciencia» para designar toda disciplina con pautas profesionales y pretensiones cognoscitivas reconocibles que se enseña en instituciones de altos estudios; en una palabra, para designar todo lo que en alemán se denomina «*Wissenschaft*». Para mi presente propósito este uso inflacionario del término tiene una ventaja: no presupone una determinada clasificación de las disciplinas académicas.

para la filosofía una singularización institucional y sustancial cada vez mayor, lo cual obligó a los filósofos a procurar una fundamentación independiente y específicamente filosófica de la autonomía. La filosofía derivó hacia una filosofía trascendental, esto es, hacia un intento de justificar toda pretensión de objetividad mediante la indagación que el sujeto cognoscente hace de sí mismo. La filosofía halla su propio objeto en el intelecto humano y en la consciencia humana, o en la razón en sus dos aspectos, el teórico y el práctico, con el objeto de conectarlos en una estructura conceptual unitaria. Con ello pareció posible un conocimiento filosófico que no apela a la tradicionalidad, puesto que otras ciencias habían alcanzado la autonomía estableciendo una relación específica con determinados aspectos o partes de la naturaleza (no humana).

No me propongo indagar las dificultades y el eventual fracaso de la filosofía trascendental. (Creo que es posible y necesario continuar examinando las cuestiones y los argumentos trascendentales, pero no disponer de una teoría o una disciplina trascendental.) Ya hemos dado por sentado ese fracaso al reconocer la inicial plausibilidad de la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas. El recurrente conflicto de las afirmaciones filosóficas *a priori* con los descubrimientos científicos no es la menos importante de las razones de ese fracaso. Los principios de la ciencia natural de Kant representan uno de los casos a los que se refiere lo anterior. Se trata, no obstante, de un fracaso que se produjo debido a razones de mucho peso, entre las cuales se destacan el entrelazamiento de la filosofía con otras ciencias y su orientación hacia una autonomía.

Con estas breves observaciones históricas no pretendo ofrecer sino perspectivas conocidas; no obstante, pueden permitirnos advertir con mayor claridad las posibilidades que se ofrecen para una captación teórica de la historicidad, firmemente establecida, de la filosofía del presente que se observa en la práctica académica actual y, ocasionalmente, en la autoevaluación consciente de los filósofos. Veo dos posibilidades de esa índole: *a*) romper los vínculos que unen a la filosofía con las ciencias naturales (presuntamente) ahistóricas y ligarla con las ciencias históricas y sociales, disciplinas algo más recientes pero en vigoroso desarrollo, o *b*) mostrar la historicidad intrínseca de todas las ciencias, en particular y principalmente de las ciencias naturales. Discutiré ambas posibilidades en ese orden.

Puede decirse que la posibilidad *a*) fue puesta de manifiesto por primera vez por Hegel. Este filósofo se mantuvo dentro del marco de la filosofía trascendental, pero dio ya por sentada la prioridad de la comprensión histórica respecto de la de la ciencia natural y preparó con ello el terreno para la posterior alianza de la principal corriente de la filosofía continental con las *Geisteswissenschaften* históricas. Si bien las tesis trascendentales de Hegel y su idealismo fueron duramente criticados, esa nueva alianza arraigó en la mente

de algunos de los pensadores posthegelianos más sobresalientes, como Marx, Nietzsche, Dilthey y Heidegger. La obra de Hans-Georg Gadamer representa una fase reciente de ese desarrollo y una expresión particularmente explícita de sus supuestos fundamentales. Por ello me propongo examinar su concepción de la inevitable historicidad de la filosofía a fin de esbozar con la mayor claridad posible una alternativa de la concepción de la historia de la filosofía como historia de problemas, concepción de la que he afirmado que es *au fond* ahistórica.

III

Puesto que me refiero a Gadamer sólo como ejemplo de determinado tipo de filosofía de mentalidad histórica, estoy eximido de la tarea de estimar su obra en general. Me limitaré a algunos rasgos de su pensamiento que considero especialmente sugerentes y útiles. El principal libro de Gadamer (Gadamer, 1967*a*) contiene un intento de descubrir la verdadera naturaleza de la filosofía, en particular su historicidad, relacionándola con el arte y con las *Geisteswissenschaften*. En buena medida el carácter diferencial de estas últimas es establecido por medio de su contraste con las ciencias naturales. En todo ello la intención de Gadamer no es la de elaborar una metodología de la *Geisteswissenschaften* ni una teoría estética, sino fundamentalmente un nuevo enfoque filosófico e incluso una nueva ontología. Trata de la universalidad de la hermenéutica y de la ontología del lenguaje.[17]

Si, como he sostenido, es lícito caracterizar a la filosofía prehegeliana por su estrecho vínculo con las ciencias naturales, puede ser muy aclaratorio examinar el modo en que Gadamer señala el contraste entre las ciencias naturales y las *Geisteswissenschaften*. Es posible resumir el núcleo de su concepción en dos tesis: 1) La forma típica y, asimismo, más elevada de conocimiento en el ámbito humano o social no es el establecimiento y la explicación de los hechos, sino su comprensión. 2) La comprensión no es una actividad que se lleve a cabo de acuerdo con determinadas reglas metodológicas, sino que consiste más bien en desplazarse a la situación de uno en la tradición. Una frase subrayada por Gadamer en *Wahrheit und Methode* reza: «No debe concebirse la comprensión misma tanto como un acto de la subjetividad, sino más bien como un ingreso

17. Gadamer, 1960, *Vorwort*; véase también «Die Universalität des hermeneutischen Problems» en Gadamer, 1967*a*, 101-112.

en el acontecimiento de la tradición.»[18] Para ver en qué sentido estos principios rompen radicalmente con el modelo epistemológico tradicional es útil observar que, de acuerdo con Gadamer, un simple cambio de lado, esto es, de las ciencias naturales a las ciencias sociales e históricas, no habría sido suficiente para transformar la filosofía dándole su nueva configuración. En una detenida discusión de las ideas de Dilthey, Gadamer muestra que los estudios históricos amplios y una autovaloración historicista no bastan de por sí para poner de manifiesto una verdadera dimensión histórica en el conocimiento. De acuerdo con este análisis, la principal razón de esa insuficiencia debe buscarse en el hecho de que Dilthey hubiese invocado el paradigma de las ciencias naturales. Dilthey cree que sólo es posible asegurar el carácter científico y cognoscitivo de la historia alcanzando una objetividad. Se propone completar la empresa iniciada bajo la égida de las ciencias *naturales* con una *Ilustración histórica.* En la práctica ello significa sencillamente que Dilthey persigue el ideal de entender los testimonios del pasado de manera acabada y en total coherencia con los hechos que ellos expresan. Una cita aclarará lo que Gadamer tiene en mente: «El intérprete es enteramente contemporáneo del autor. Ese es el triunfo del método filológico, (...) Dilthey está enteramente poseído por la idea de ese triunfo. En él apoya la equivalencia de las *Geisteswissenschaften* [con las ciencias naturales]» (Gadamer, 1960: 227). Esta interpretación de Dilthey hecha por Gadamer armoniza con el hecho, subrayado por los historiadores de los problemas, de que el método histórico crítico surgió al mismo tiempo que la Nueva Ciencia. (El tratamiento crítico de la Biblia hecho por Hobbes y por Espinoza son ejemplos de ello.) Concuerda, además, con la idea de que una historia de problemas realistas depende esencialmente de la posibilidad de una filología objetiva (Brehier, 1975: especialmente página 170). Lo mismo que la historia de los problemas, el historicismo de Dilthey no transgrede los límites de un presente espurio ampliado. Ni aun una percepción agudizada de la historia como cambio objetivo muestra por qué *tenemos que* estudiar la historia. Gadamer cree que tal razón surge sólo de un modelo epistemológico radicalmente distinto: el de la comprensión *(Verstehen).*

La comprensión, entendida como desplazamiento a la situación que se ocupa en la tradición, rompe con la idea de un observador impasible. La experiencia obtenida en ese desplazamiento es analizada según el modelo de la relación personal que cada uno de nosotros puede mantener con otra persona: la relación de ser un tú para un yo, la cual difiere de toda relación que un tú o un yo pueda mante-

18. Gadamer, 1960, 275. Hay que citar esta afirmación, particularmente importante, en su original alemán: *«Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, ...»*

ner con una tercera persona (Gadamer, 1960: 340 y sigs.). Sólo si al mismo tiempo descubro y determino activamente mi situación respecto de otro me hallo en condiciones de adquirir conocimiento de mí mismo y de la otra persona. Sólo si descubrimos y, al mismo tiempo, determinamos nuestra situación respecto del pasado alcanzamos un auténtico conocimiento histórico. La unicidad de esta experiencia hermenéutica se opone a la repetibilidad de las experiencias en las ciencias experimentales.[19]

De tal modo, otro rasgo de este enfoque —rasgo implicado en las tesis 1) y 2) consignadas más arriba— es el siguiente: 3) queda superada la oposición epistemológica tradicional entre lo subjetivo y lo objetivo. Ya no se trata de preguntarse si una concepción es aceptada porque se ajusta con los llamados hechos o porque se ajusta con teorías previas. El modelo que permite lograr esa desconcertante fusión no es algo en absoluto misterioso sino un acontecimiento histórico de carácter enteramente usual: la interpretación teológica y legal. Las fuentes —libros sagrados o determinadas le-

19. Gadamer, 1960, parte 2, II. 3.b, especialmente págs. 330 y 340. Es ése un rasgo decisivo de la concepción de Gadamer que éste toma de Heidegger. Ninguno de los dos filósofos procura hallar verdades antropológicas universalizables. Dicho más precisamente: para ellos la antropología tiene un carácter ineludiblemente histórico. David Hoy se equivoca en su fino análisis de la concepción heideggeriana de la historia (Hoy, 1978) cuando espera hallar en *Ser y Tiempo* una antropología transhistórica, esto es, «un análisis ontológico [que] produce una categoría característica de la existencia humana en general y no es aplicable sólo a una cultura o a una tradición histórica específicas como la de Europa occidental» (pág. 344). David Hoy continúa diciendo: «[Heidegger] no sugiere que la historia se refiera a la *unicidad* de los hechos pasados. Para Heidegger el historiador debiera recuperar para su propia época las posibilidades existenciales de la época pasada» (pág. 347). La recuperación de las posibilidades del pasado es en realidad todo el objeto de la tarea de hacer historia; pero cuáles sean esas posibilidades, es una cuestión de la «*faktische existentielle Wahl*» única que se origina a partir del futuro: «*Die Histoire... zeitigt sich aus der Zukunft*» (Heidegger, 1926, 395). Entiendo que esta extraña frase quiere decir algo así como la simple verdad de que escribir historia es inevitablemente también continuar la historia activamente con vistas a un futuro anticipado. Es ése el sentido en que la historiografía carece de «validez universal» (Heidegger, 1926, 395), afirmación que Hoy correctamente percibe como enigmática (pág. 348). Por tanto, no es «subjetiva»; porque cada individuo pertenece a una cultura social integrada. No obstante, es específica y única para una situación histórica (por oposición a situación individual) dada. ¿Cómo pudo haber creído Heidegger, si no, hacer una contribución a la filosofía ahondando en las profundidades de una tradición histórica única y llamarla «historia del Ser»? Rorty ha expresado una idea decisiva al escribir: «Toda la fuerza del pensamiento de Heidegger reside en su concepción de la historia de la filosofía» (Rorty, 1978, 257; véase también 243). Todo ello es asimismo aceptado deliberadamente por Gadamer. Para mí es una cuestión importante la de establecer hasta qué punto eso implica un imperialismo intelectual europeo en nuestra situación histórica *presente*. Esa cuestión haría que nos resulte bastante molesta la búsqueda de conceptos alternativos de la historicidad esencial aun cuando no podamos aguardar un retorno a algo semejante a la antropología universal.

yes— son aplicadas a situaciones nuevas, y de ese modo se crean nuevos dogmas o nuevos precedentes legales. El logro filosófico de Gadamer consiste en haber conferido a esos acontecimientos dignidad ontológica, esto es, en habernos enseñado que se los puede ver como fenómenos que representan la estructura general de todo lo histórico.

Un último rasgo debe mencionarse ahora: 4) como sólo puede alcanzarse la comprensión mediante un intento, siempre renovado, de redefinir las relaciones entre la persona que comprende y la que es comprendida, «finalmente —señala Gadamer— toda comprensión es comprensión de sí mismo».[20]

Preguntémonos ahora si la reorientación de la filosofía que la aparta de las ciencias naturales y la acerca a las ciencias históricas fue exitosa. En vistas de 4), parece claro que un éxito pleno requerirá que *todo* lo histórico pueda ajustarse al modelo de la autocomprensión. ¿En qué consiste la historia humana consciente? O, mejor, ¿cuál es el objeto de la comprensión? (Hasta aquí me he referido únicamente a la estructura formal del conocimiento histórico.) Probablemente la breve respuesta de Gadamer sería: toda la herencia cultural en la medida en que está incorporada en el lenguaje, una herencia que abarca también a la naturaleza, pero la naturaleza tal como la conocemos o la naturaleza tal como hemos llegado a poder hablar de ella. Así dice Gadamer: «El ser que puede ser contendido es lenguaje» (Gadamer, 1960: 450).

Esa sentencia provoca dudas: ¿basta con comprender el lenguaje? ¿Realmente nada comprendemos aparte del lenguaje? ¿Comprenderíamos el lenguaje si comprendiéramos *sólo* lenguaje? Después de todo, el lenguaje se refiere a algo que sólo ocasionalmente es a su vez lenguaje o la actividad inteligible de un hablante. El lenguaje se refiere también a aquellas condiciones de las acciones y del habla que se hallan más allá del alcance de la acción humana, esto es, a la naturaleza. ¿No comprendemos la naturaleza, por limitada que pueda ser nuestra comprensión?[21] Con estas preguntas retóricas me

20. Gadamer, 1960, 246. Es iluminador comparar esta afirmación con la noción de Gadamer de dos especies de experiencias (1960, parte 2, II.3.b). Gadamer sostiene que, mientras que la experiencia repetible de las ciencias naturales necesariamente elimina toda historicidad, la experiencia hermenéutica resulta ser la «propia» porque sólo ella transforma nuestra consciencia y crea con ello el carácter irreductiblemente histórico de todo conocimiento.

21. Tengo conocimiento del contexto en que Gadamer presenta su tesis de que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje. Ampliando la experiencia con textos y conversaciones llega a hablar de la acción de las cosas mismas *(«das Tun der Sache selbst»)* que se apodera de nosotros, que podemos hablar, de manera que en este sentido las cosas acerca de las cuales puede haber un lenguaje poseen ellas mismas la estructura de un lenguaje. Dicho aún más exactamente: «El lenguaje es el medio en el cual el yo y el mundo ... se muestran como originariamente unidos (Gadamer, 1960, 449 y sig.). Mi crítica

propongo expresar mi inquietud ante la autosuficiencia de un *cosmos intelligibilis* de aspecto idealista. Me parece que esa tendencia idealista, si bien puede ser separada de la actividad de la hermenéutica, no puede serlo de la tesis de la universalidad de la hermenéutica.[22] pero en tal caso el análisis, estructuralmente atractivo, de la historicidad se logra a un alto precio: el confinamiento de lo histórico en la esfera del lenguaje y del significado o, dicho en términos algo distintos, la concepción de que la historia se agota en la continuación de sí misma de la cultura consciente a la manera de una levadura que aparentemente crece desde sí misma.

¿Es ésa una concepción perjudicial? Rorty, nuevo defensor de la hermenéutica, cree que «los acontecimientos que nos tornan capaces de decir cosas nuevas e interesantes acerca de nosotros mismos son ... más "esenciales" para nosotros (...) que los acontecimientos que modifican nuestras formas o nuestras normas de vida» (Rorty, 1979: 359). Tal afirmación sería increíblemente fuerte e inaceptable si no fuera por la restricción señalada entre paréntesis y omitida en la cita precedente, la cual dice: «al menos para nosotros, intelectuales relativamente ociosos que habitamos una región del mundo estable y próspera». Si eliminamos esa restricción, o con sólo dudar de la estabilidad (para lo cual existen más razones de las que posiblemente cualquiera desearía), se insinúan dos peligros de la concepción hermenéutica: 1) la subestimación de las innovaciones materiales y 2) la falta de adaptación al pluralismo histórico o cultural.

Respecto de (1), podemos conceder que los cambios más dramáticos e irrevocables que se producen en la historia dependen, entre otras cosas, de las condiciones de la comprensión y de la autocomprensión que caracterizan a una cultura determinada; pero no se los puede comprender únicamente en relación con esas condiciones, y mucho menos pueden producirse a partir de ellas. El mundo tecnológico y científico de la actualidad no es por cierto resultado de una transformación de nuestras consciencias, aun cuando tales transformaciones desempeñan sin duda un papel en ello. Una de las

---

se dirige precisamente a esa suerte de especulación poskantiana referente a la unidad del mundo, el lenguaje y la conciencia reflexiva.

22. La observación de que la idea de un mundo amplio y cerrado de la comprensión trae consigo connotaciones idealistas se halla explícitamente formulada, por ejemplo, en Geldsetzer, 1968*a* (véanse págs. 10-11). Karl-Otto Apel ha señalado las raíces idealistas de las *Geisteswissenschaften* (Apel, 1967, especialmente 35-53). Richard Rorty cita estos textos y sostiene que la asociación del idealismo con la hermenéutica está fuera de lugar (Rorty, 1979, VII.4); pero puede decir tal cosa sólo porque desea defender la necesidad de la hermenéutica, no su universalidad. Además, considera a la hermenéutica como vehículo de edificación antes que de la verdad, en tanto que Gadamer es mucho más ambicioso al decir: «La comprensión ... es auténtica experiencia, esto es, un encuentro con algo que se afirma como verdadero» (1960, 463).

tareas principales de nuestra comprensión es no reflexiva: concierne a la interacción *material* entre el hombre y la naturaleza y a las condiciones *naturales* que gobiernan a la conducta humana en esa interacción.

En cuanto a 2), el programa hermenéutico (el de Gadamer, no el de Rorty), por su propia lógica interna (aunque quizá contra su propio espíritu), se refiere siempre a una tradición particular, a saber, la tradición respecto de la cual el ocupar la propia situación constituye el acontecimiento de la comprensión. En el enfoque de Gadamer queda como problema sin resolver el análisis de la estructura de los acontecimientos de comunicación que unen a dos tradiciones independientes, salvo en términos de subordinación de una a otra. Bien podría ser que la comprensión transcultural de la naturaleza y de la relación del hombre con la naturaleza resulte ser un elemento esencial en el análisis de esos acontecimientos.

Como conclusión de las consideraciones precedentes deseo consignar lo que sigue: acaso pueda retenerse la estructura de la historicidad descrita por Gadamer rechazando al mismo tiempo su exclusiva orientación hacia las *Geisteswissenschaften* históricas. El contraste entre las ciencias naturales y las *Geisteswissenschaften* en lo que se refiere a la historicidad bien puede ser erróneo. De ello concluyo que vale la pena considerar la posibilidad *b*), mencionada al final de la sección II, esto es, la historicidad intrínseca de las ciencias naturales.

IV

Durante el apogeo de la filosofía trascendental y de la autonomía de las ciencias habría sido insultante poner en tela de juicio el carácter transhistórico de la ciencia natural. El triunfo del pensamiento evolucionista en el siglo XIX no modificó en principio esa situación. Pero la creciente incidencia de la ciencia en la vida y en las instituciones sociales hizo que se dirigiera la atención a las condiciones de la producción social de la ciencia y de la tecnología. Sólo entonces se tornó atrayente pensar en términos de modelos de desarrollo científico esencialmente históricos, esto es, no acumulativos y no convergentes. Después de *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn (1962), la nueva concepción historicista, aun cuando no se hallase fuera de toda discusión, pasó a ser propiedad intelectual común de los filósofos de la ciencia. No obstante, en la medida en que continuamos suponiendo que existe afuera una realidad llamada «naturaleza» que es invariable o que a lo largo de la historia de la ciencia y de la tecnología cambia sólo en

forma imperceptible debido a la lentitud de su cambio, parecería natural seguir viendo a la ciencia y a la tecnología como el descubrimiento y la utilización graduales de un territorio hasta entonces desconocido. Ante este cuadro parecería posible en principio, al menos a propósito de sectores determinados de ese territorio, trazar algo así como un mapa definitivo y pensar en algo así como una lista exhaustiva de los usos de sus productos.

Nada hay en nuestro conocimiento científico del presente que hable en contra de la concepción ontológica que subyace a esa metáfora. Sin embargo, nuestra experiencia real de la ciencia no coincide con ella. Puesto que las disciplinas que prosperan y progresan son fundamentalmente disciplinas *teóricas*, esto es, sus objetos son cosas o fenómenos que nunca hemos de percibir de manera directa o de manera semejante a como se dice que un descubridor percibe un nuevo país. Aparte de la percepción de las cosas y de los acontecimientos corrientes, identificamos los objetos únicamente a través del medio que constituyen las teorías. Además, el uso técnico de la naturaleza más desarrollado es inseparable de esa forma de identificar lo invisible. En una era a la que hemos llegado a denominar «edad atómica» no es difícil hallar un fácil ejemplo de aquello a lo que aludo.

Una consecuencia del carácter teórico de la ciencia que la filosofía de la ciencia ha comprobado recientemente de manera clara, es lo que podemos llamar la «historicidad local» de la investigación: nunca es posible juzgar una nueva teoría sólo en relación con los fenómenos empíricos para cuya explicación ha sido formulada; hace falta, aparte de eso, una comparación con las teorías previamente admitidas.[23] Además, generalmente se emplean las teorías posteriores para interpretar a las que les han precedido y para estimar los límites de su aplicabilidad. La contraposición de la teoría de la gravedad de Einstein con la de Newton es un ejemplo clásico.

Este ejemplo nos permite pasar a otra observación referente a la historicidad de la ciencia, observación mucho menos frecuentemente hecha y mucho más discutible. Me propongo sostener que las ciencias naturales no sólo tienen la propiedad de poseer una historicidad local sino también una «historicidad global». Con ello quiero decir que tanto el descubrimiento como la justificación de toda nueva teoría necesita de la teoría precedente, o, más bien, del encadenamiento o de la red formada por las teorías precedentes. A primera vista, tal afirmación, si bien acaso resulte aceptable en lo que se refiere al descubrimiento, parecerá manifiestamente falsa en lo que atañe a la justificación. Si la justificación de una teoría empírica consiste nada más que en su adecuación empírica, las teorías prece-

23. En esta conclusión coinciden enteramente filósofos fundamentales tan distintos entre sí como Karl Popper y Thomas Kuhn.

dentes son irrelevantes. Ahora bien: en esa forma la objeción ni siquiera es compatible con la historicidad local. Más importante es advertir que la variedad de teorías empíricamente adecuadas que pueden concebirse, es mucho más amplia. Sus límites son siempre evasivos. Es probable que esa variedad ni siquiera sea finita. ¿Cómo las reducimos, entonces, en la investigación real, a medidas manejables? En todas las disciplinas que avanzan exitosamente ello se logra con la ayuda de teorías ya existentes y (en parte) exitosas. (Por cierto, no todas las teorías de esas características sirven a tal propósito; la cuestión es que algunas sí. Sólo en el caso de disciplinas cuyo progreso es dudoso puede estar ausente la historicidad global, y ser su historicidad de una especie distinta: no intrínseca sino extrínseca.) Para ilustrarlo podemos remitirnos nuevamente a Newton y a Einstein: de no haber sido por la mecánica y la teoría de la gravitación newtonianas, sería difícil entender que se haya descubierto la relatividad general o se haya considerado atractiva su estructura conceptual.[24]

Sólo la historicidad global nos permite considerar a cada teoría nueva no como una teoría que compite con las anteriores, sino como su continuación corregida. Sin ello difícilmente podría presentarse como aceptable una tesis que, por cierto, es compatible con el conocimiento científico actual, aunque no acreditado por él, a saber, la de que las teorías sucesivas tratan de la misma realidad; por ejemplo, la gravitación. (Se admite, por supuesto, que se refieren, al menos en parte, a los mismos fenómenos observables.) Sólo la historicidad global, entonces, hace posible el progreso teórico, puesto que la admisión del progreso excluye la visión del cambio teórico como la simple sustitución de una teoría por otra.

Si consideramos asimismo el progreso tecnológico, esto es, el crecimiento, en alcance y en intensidad, de la interacción entre hombre y naturaleza («progreso» no es aquí un término que exprese un valor), tendremos que admitir la combinación de dos cosas: 1) una naturaleza invariable (o cuya variación es imperceptible por su lentitud) más allá del poder humano, *y* 2) una historia única de la investigación de la naturaleza y de su utilización. La ciencia es accesible sólo como algo histórico, incluyendo en ello sus afirmaciones referentes a algo transhistórico.

Este simple estado de cosas está íntimamente ligado con la natu-

24. Es mucho lo que podría añadirse en este respecto; por ejemplo, que algunos elementos específicos de la teoría de Newton, como la equivalencia entre la masa inercial y la masa gravitacional, hallan una explicación por medio de la teoría de Einstein; o que no es posible determinar la adecuación empírica de la teoría de Einstein sino mediante el empleo de la de Newton (suponiéndose entonces la compatibilidad conceptual y numérica de ambas teorías), como en el caso del cálculo del valor observando del movimiento del perihelio de Mercurio.

raleza de la verdad científica. Sólo las proposiciones acerca de las que es posible, en principio, decidir de manera directa, pueden ser verdaderas o falsas en el sentido corriente y no problemático del término; en el caso de las teorías científicas —en realidad, ya en el caso de las afirmaciones teóricas particulares que adquieren significado y verificabilidad sólo en el marco de una teoría— ello no es así. Ni la teoría de la gravitación de Newton ni (probablemente) la de Einstein son simplemente verdaderas o falsas, si bien alguna propiedad que guarda cierta relación con la diferencia entre «verdadero» y «falso» es común a ambas y las distingue, por ejemplo, de la teoría de la gravitación de Descartes (cuya refutación consideró Newton que merecía todo un libro de sus *Principia*).

Por tanto, es imposible interpretar las teorías científicas como entidades que, al final de la investigación o en un caso fáctico ideal en sentido contrario, quepa entender como una imagen de la realidad que sea verdadera en el sentido corriente del término. No sólo el sueño filosófico de una ciencia *a priori* fue una ilusión: la concepción teleológica del conocimiento científico, tal como es defendida por Charles Sanders Pierce o por Karl Raimund Popper no es menos imposible.[25] Me propongo sostener la concepción opuesta: no es posible evaluar el objeto de la ciencia y el conocimiento que tenemos de él en relación con un punto imaginario de convergencia situado en el futuro, sino en relación con el camino cognoscitivo de experiencia y de teorización recorrido en el pasado.

Una elaboración y una defensa más detalladas de esta tesis se hallan más allá de los propósitos de este trabajo.[26] No obstante, puede ser provechoso concluir esta parte de mi ensayo con el agregado de una breve lista de los puntos que a mi juicio merecen un examen ulterior y que pueden avalar mi tesis ante el lector. 1) La tesis armoniza con la realidad de la investigación en el sentido de que los logros científicos siempre tienen un comienzo pero nunca tienen un fin. 2) Es un lugar común atribuir a la ciencia un papel (auto-)crítico,

25. Debe observarse en este contexto que esa concepción ayuda a Gadamer a establecer el contraste entre la ciencia y las disciplinas hermenéuticas que estoy intentando destruir. Escribe Gadamer: «El objeto de las ciencias naturales puede ser determinado *idealiter* como lo que se conocería una vez concluida la investigación» (Gadamer, 1960, 269).

26. Uno de los puntos fundamentales de esa elaboración y de esa defensa sería la explicación de por qué el carácter histórico de la ciencia, que sostengo que es esencial, no involucra, sin embargo, la práctica de una investigación histórica en la ciencia. Parece necesario invocar aquí el carácter no reflexivo de la ciencia: jamás una disciplina científica incluye una investigación de su propia actividad y de su desarrollo. Si, como he de sostener, en la división del trabajo de investigación la filosofía se ha convertido (o ha de convertirse) en la consciencia del mundo científico, tiene que cargar con todo el peso de la historicidad. La práctica de la filosofía ostentará ese rasgo en mayor o menor grado, según las condiciones históricas (más abajo, en la sección V, se hallarán indicaciones referentes a lo que quiero dar a entender).

esto es, restar credibilidad a cualquier sugerencia en el sentido de que un logro científico pueda ser definitivo. 3) Nuestra relación práctica con el mundo, en la medida en que está determinada por la ciencia, es la de enfrentar un futuro abierto, antes que la de apuntar a una meta preconcebida; ello es verdad tanto a propósito de la orientación intelectual como a propósito de la aplicación tecnológica. En este sentido la ciencia se asemeja al lenguaje natural. Este último sirve permanentemente para hacer frente a situaciones nuevas, y ello basta para que nunca pueda convertirse en un lenguaje completo o ideal, o nunca pueda admitirse la aproximación a un lenguaje tal como medida de su adecuación. De igual modo, la ciencia no admite la aproximación a un tipo ideal de conocimiento como medida de su progreso. Por último, 4) la ciencia sólo es posible como experiencia. La experiencia de un individuo no se desarrolla en un lapso breve, sino sólo en el curso de la vida. Por ser una especie de experiencia social o colectiva, la ciencia no es, ni siquiera en principio, producto del presente (de un momento afortunado, por así decir), sino sólo de una prolongada historia. Sólo cuando se la ve como tal es posible entenderla y también, cabe esperar, controlarla.

V

Es momento de volver a la filosofía y aplicar a ella la lección que he intentado extraer de la ciencia. Hemos discutido ya la íntima relación que existe entre la ciencia y la filosofía, especialmente durante la época moderna. Ahora podemos extraer de ella una conclusión: cabría esperar que la filosofía mantuviese con la historia una relación muy semejante a la que las ciencias mantienen con la historia. En la medida en que las ciencias tuvieron como meta el descubrimiento de un orden atemporal y eterno de las cosas, la filosofía se vio llevada a concebir su tarea en los mismos términos, e inversamente. (No se supone con ello una distinción rígida entre la filosofía y la ciencia, y mucho menos una orientación causal.) La filosofía investigó la estructura, que trasciende al tiempo, de la razón o de la naturaleza humanas. Cuando las ciencias transgredieron los esquemas ontológicos preconcebidos, pero parecieron acercarse poco a poco a la Verdad, también la filosofía pudo tener la esperanza de hallar la ley de su desarrollo en suposiciones o en anticipaciones de una fase definitiva y perfecta. Este modelo puede observarse desde Hegel hasta la actualidad; nombres tan diferentes como los de Charles Sanders Pierce, Karl Popper y Jürgen Habermas ocurren a la mente en relación con ello.

Además, en la medida en que en las ciencias sea posible aislar los

problemas particulares e investigarlos separados de su contexto y, en especial, separados de su desarrollo histórico, la filosofía se verá estimulada —y ha sido estimulada— a llevar a cabo el mismo intento. Con frecuencia, tanto en el pasado como en la actualidad, esa estrategia ha tenido sentido y ha sido tan exitosa cuanto la filosofía puede serlo. Pero en una perspectiva ahistórica o en la perspectiva de la historia de la filosofía como historia de los problemas, se distorsionará a algunos de éstos, y otros ni siquiera serán planteados. La distorsión amenaza a aquellos problemas de gran generalidad que mencioné anteriormente, tales como: «¿Qué es el conocimiento?» o «¿Cuáles son los fundamentos de la moral?» ¿Cómo podemos hablar con sentido acerca del conocimiento sin considerar el caso paradigmático del conocimiento, es decir, el conocimiento científico, con su dinámica histórica? ¿Cómo podemos cultivar exitosamente la ética en la actualidad sin colocar en el lugar central la pluralidad cultural del planeta o el novedoso hecho de que las consecuencias de nuestras acciones afectan a muchas de las generaciones futuras? Los problemas que en la perspectiva de la historia de la filosofía como historia de los problemas ni siquiera se plantean, comprenden a los que poseen en sí mismos un contenido histórico, ante todo la cuestión de las fuentes y las metas de la ciencia y de la tecnología.

Esta última observación me conduce al punto con el que deseo concluir este ensayo. Me parece que el radical giro histórico de la filosofía que he esbozado con especial referencia a Gadamer, se originó a partir de una fuente que en Gadamer mismo no se torna suficientemente perceptible, debido a que este filósofo centra su atención principalmente en las *Geisteswissenschaften*. Esa fuente es la experiencia de la ciencia y de la tecnología como fuerzas históricas o, en realidad, como nuestro sino histórico. Sólo si se reconoce esa experiencia puede tenerse la esperanza de dar una explicación adecuada de la intransigente historicidad de algunas de las tendencias filosóficas más recientes. Heidegger y el último Husserl ofrecen ejemplos salientes de ello.

La obra de Husserl acerca de la crisis de las ciencias europeas (Husserl, 1934-1936) atestigua con la máxima claridad deseable que fue su inquietud ante la ciencia (natural) moderna lo que lo llevó a estudiar la historia del pensamiento moderno. Husserl, sostenedor de un análisis *a priori* de la consciencia humana, llegó a escribir, al término de su carrera, afirmaciones como las siguientes: «Puesto que no sólo tenemos una herencia cultural y espiritual, sino que, además, no somos otra cosa aparte de lo que hemos llegado a ser a través de nuestra historia cultural y espiritual, tenemos una tarea que es auténticamente nuestra. Podemos encararla con propiedad ... únicamente a través de una comprensión crítica de la totalidad de la historia: de *nuestra* historia» (Husserl, 1934-1936: 72; edición de Ströker, pág. 77). Estas frases se hallan en medio de un análisis de

la ciencia natural y de la filosofía modernas desde Galileo a Kant.[27]

El oscuro y a menudo repelente misticismo de Heidegger se desarrolla a partir de una preocupación similar: la desesperada búsqueda de una nueva forma de lenguaje o de pensamiento («*Denken*» como opuesto a «filosofía», a la cual él ve indisolublemente unida a la tradición científica) que pueda dar cuenta de la ciencia y de la tecnología como nuestro destino histórico. Esa es la razón por la cual Heidegger no se vuelve a *ninguna* forma de sabiduría extracientífica como, por ejemplo, el budismo, sino a los presocráticos, y piensa que para captar la contingencia histórica de la civilización europea y, por tanto, mundial moderna, es necesaria una «destrucción» de la historia de la metafísica europea.[28]

Estos dos ejemplos ilustran el motivo por el cual consideramos difícil, si no imposible, modelar a la filosofía de acuerdo con el paradigma tradicional (es decir, ahistórico) de la investigación científica: la ciencia misma como fenómeno histórico se ha convertido en uno de los temas fundamentales de la filosofía.[29] Debido a la inseparabilidad de la ciencia y la tecnología, este hecho afecta a la filosofía práctica no menos que a la teórica.

¿Acaso debemos entonces seguir a Heidegger y convertirnos en posmetafísicos de la ciencia?

Al poner énfasis en la importancia de Heidegger para nuestro tema no me propongo implicar una respuesta afirmativa a la pregunta precedente, si bien ello no se debe tanto a razones obvias, relacionadas con las dificultades para identificarme con una tradición cultural determinada de la Alemania de entre las dos Guerras

27. Jonathan Rée (Rée, Ayers, Westoby, 1978, 18) agrupa a Husserl junto con Wittgenstein, el Círculo de Viena y otros revolucionarios antihistóricos. Eso es correcto en relación con el primer Husserl, y muestra lo drástico de su cambio en los últimos años de su carrera.

28. El germen del enfoque de Heidegger se encuentra ya en su obra de 1926; en ella contrasta la vida cotidiana con la experiencia científica. Su diagnóstico del pensamiento moderno (1950*a*) representa una fase ulterior. En 1949, 1953*a* y 1953*b* se hallan tesis salientes acerca de la consecuencia fundamental de la historia del Ser: la tecnología. Hay mucho material disperso acerca de la ciencia y la tecnología en Heidegger; un estudio al respecto se halla en Franzen, 1975, 4.2.1. El de Loscerbo (1981) es un amplio estudio en el que se muestra la persistencia del tema a lo largo de gran parte del pensamiento de Heidegger.

29. Si Windelband no hubiese trabajado aún bajo la irresistible influencia de Kant, y también bajo la de Hegel, o si hubiera vivido en una época en la que la ambivalente dinámica de la ciencia fuese tan clara como lo es ahora, podría haber extraído ya la misma conclusión. Al menos él vio ya en la ciencia la principal preocupación de la filosofía, según se puede ver en textos como el siguiente: «*Die Geschichte des Namens Philosophie ist die Gaschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft*» (Windelband, 1882, 20). El objetivo fundamental del estudio de la filosofía antigua es, para él, el de permitir «comprender el origen de la ciencia occidental en general» (Windelband, 1893, 1). Ese es ya un tema heideggeriano.

o con la recusable idiosincrasia de Heidegger. Más bien me refiero a lo que considero concepciones erróneas residuales de la ciencia y de la filosofía que se hallan en muchos de los llamados enfoques «trascendentales» adoptados en la tradición alemana, especialmente por Husserl, Heidegger y Gadamer. Esos autores parecen pensar que para ver a la ciencia y a la tecnología como algo así como nuestro sino o nuestra tarea histórica hace falta, ante todo, cierta distancia respecto de la ciencia; por así decir, un espacio libre de ciencia para maniobrar intelectualmente. Aunque difieren mucho entre sí en otros aspectos, Husserl, Heidegger y Gadamer coinciden en su enfoque fundamental de este problema: buscan el espacio de maniobras en la experiencia precientífica o extracientífica, en el «*Lebenswelt*», que incluye al arte y a la cultura.[30] Intentan, además, apresar esas experiencias en una disciplina filosófica autónoma: una teoría «trascendental» dirigida a demostrar, en primer lugar, las condiciones que hacen posible todas las investigaciones metodológicas de la naturaleza y del hombre.[31] (Debe notarse que el último Heidegger reemplazó la distinción entre la filosofía trascendental y las disciplinas particulares por la oposición entre todas las disciplinas tradicionales, incluida la filosofía, y una nueva forma de pensar el ser; pero no me propongo discutir aquí esa decisión. Hasta donde se me alcanza, ello no afecta al siguiente argumento.)

Ahora bien: es indudablemente cierto que todas las disciplinas metodológicas se originan en la vida común, y que posiblemente no pueda introducirse ningún lenguaje científico si no es con la ayuda del habla cotidiana. Pero es erróneo tomar este truismo como punto de partida de una crítica filosófica, independiente, de la ciencia y lo es en dos aspectos. 1) El *Lebenswelt* precientífico, extracientífico o exento de ciencia, es un artificio. Nuestra vida ha pasado a estar,

30. Husserl (ya bajo la influencia de su discípulo Heidegger) toma a la *Lebenswelt* como punto de partida de su crítica trascendental de la ciencia (Husserl, 1934-1936, parte III); su propósito es el de recuperar la «*Lebensbedeutsamkeit*» de la ciencia, cuya pérdida es el problema fundamental de su investigación (*ibid.*, § 3). El famoso análisis de la experiencia cotidiana que Heidegger presenta en su obra de 1926 señala el punto de partida de su posterior crítica a la tecnología, en la cual establece el contraste entre la vida sencilla, la experiencia poética, etcétera, por una parte, y la representación científica, el dominio tecnológico, etcétera, por la otra. (Un ejemplo particularmente elocuente, entre muchos otros, puede hallarse en Heidegger, 1950*b*.) Gadamer extiende notablemente el ámbito de las experiencias relevantes; desea incluir el arte y la cultura en tanto son configuradas por la tradición histórica. Tal ampliación constituye el motivo y la justificación más profundas de su orientación hacia las *Geisteswissenschaften*; su interés primario no es el de desarrollar una metodología o una filosofía de esas disciplinas (Gadamer, 1960, *Einleitung*, págs. XXV-XXVI; 1967*b*, especialmente 119).

31. Husserl, 1934-1936, 34*a*, 38-42; Heidegger, 1926. También Gadamer apunta a «algo que ... precede a la ciencia moderna y la hace posible» (1960, XV; véase también 1967*b*, 119). De acuerdo con ello procura establecer la universalidad de la hermenéutica con la ayuda de una «ontología» del lenguaje (1960, parte III).

por así decir, empapada de ciencia y de tecnología. No sólo los peligros y las promesas de hoy, nuestros temores y nuestras esperanzas, son muy distintos de lo que solían ser en siglos pasados: también las convicciones, los proyectos de acción y de vida han variado fundamentalmente. Por eso en la actualidad apenas si es posible separar el *Lebenswelt* del mundo tal como es visto y modelado por la ciencia. El punto de partida del análisis filosófico sólo puede ser una «*Lebenswelt científica*». 2) La separación entre las disciplinas o las ciencias particulares y una teoría filosófica trascendental, es sumamente discutible. Hay buenas razones para admitir *cuestiones* trascendentales y *argumentos* trascendentales; pero después de dos siglos de *teorías* trascendentales supuestamente *a priori*, mas en realidad variables, debiéramos concluir que el intento de establecer una autoridad filosófica independiente ha fracasado. En caso de conflicto entre un científico y un filósofo, normalmente este último perderá la batalla, a no ser que el primero extrapole *su* especialidad para hacer de ella una teoría única y omnicomprensiva del mundo, en cuyo caso sencillamente se convertirá en un filósofo del *a priori*.

Además, el enfoque trascendental, especialmente en su versión hermenéutica (*Verstehen* como existenciario —Heidegger— o una ontología del lenguaje —Gadamer—), se presenta como conceptualmente inadecuado para tratar apropiadamente la novedad histórica. La interacción y el descubrimiento materiales requieren un estatuto conceptual coordinado, al lado de las estructuras reflexivas de la autoexperiencia. Ya he formulado este reparo contra Gadamer al referirme a las implicaciones idealistas de la hermenéutica universalista. Parece poder ser aplicado en general a todos los enfoques trascendentales en los que «trascendental» remite a una teoría *a priori* de la subjetividad.

Por tanto, una cosa es conceder que Heidegger y Gadamer ofrecen una profunda percepción de la historicidad de la filosofía, y otra cosa es aceptar sus argumentos específicos. Ambos se concentran en la experiencia extracientífica de la vida, o en las *Geisteswissenschaften*, en forma tal que pasan por alto el irresuelto problema filosófico de comprender adecuadamente la relación entre esos dominios: el de la experiencia científica y la acción científicamente fundada. Yo sugeriría que tal comprensión entrañaría el reconocimiento de la historicidad del conocimiento científico.

Para resumir brevemente: he intentado sostener que en nuestra tradición la filosofía está inseparablemente entrelazada con las ciencias (en el sentido amplio del término), y que, por ello, la historia de la filosofía es igualmente inseparable de la historia de las ciencias. Las ciencias, especialmente las ciencias naturales en su relación con la tecnología, no pueden ser entendidas —y mucho menos manejadas— adecuadamente, salvo sobre la base de nuestra experiencia histórica (si acaso pueden ser entendidas y manejadas). Esta afirma-

ción será válida entonces también a propósito de la filosofía. Necesitamos estudiar la historia de la filosofía no sólo para sacar provecho de la presencia virtual de nuestros grandes colegas del pasado, y no sólo para mejorar nuestra comprensión de la génesis del espíritu (y, en ese sentido, nuestro autoconocimiento). La historia de la filosofía es necesaria si la filosofía ha de obrar como algo semejante a la consciencia profesionalizada del mundo científico y tecnológico, y, cabe esperar, como su consciencia moral.[32]

BIBLIOGRAFIA

APEL, K.-O.: *Analytic Philosophy Language and the Geisteswissenschaften.* Dordrecht, Reidel, 1967.

BENNETT, J.: «Strawson on Kant», *Philosophical Review* 77: 340-349, 1968.

BRÉHIER, E.: «The foundations of our history of philosophy», en *Philosophy and History — Essays presented to Ernst Cassirer,* comps. R. Klibansky y H. J. Paton, Gloucester, Mass., Smith, págs. 159-172, 1975.

BUBNER, R.: «On Hegel's significance for the social sciences», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 8: 1-25, 1982.

DILTHEY, W.: «Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», en *Gesammelte Schiften,* vol. VII, Leipzig/Berlín, Teubner, 1910 y 1927.

FRANZEN, W.: *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte,* Meisenheim am Glan, A. Hain, 1975.

GADAMER, H.-G.: *Wahrbeit und Methode,* Tubinga, Mohr, 1960. Todas las citas son de la 2.ª ed., publicada en 1965.

— *Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik,* Tubinga, Mohr, 1967a.

— «Rhetorik, Hermeneutik, un Ideologiekritik», en Gadamer 1967a: 113-130, 1967b.

GELDSETZER, L.: *Was heisst Philosophiegeschichte?* Düsseldorf, Philosophia-Verlag, 1968a.

— *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert — Zur Wissenschaftsheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung,* Meisenheim am Glan, A. Hain, 1968b.

HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Fechts,* ed. E. Gans, 1820.

32. Nancy Cartwirght, Ian Haking y Lorraine Daston tuvieron la amabilidad de leer un borrador de este trabajo y me ayudaron a aclarar mis pensamientos; sé, empero, que no pude habérmelas debidamente con sus críticas y con sus preguntas. Fueron muy instructivas para mí las discusiones que mantuve en la Universidad Johns Hopkins y en la Universidad de Tubinga, y es mucho lo que aprendí especialmente de Jerome Schneewind, Richard Rorty y Rüdiger Bubner, y asimismo de las conversaciones que sostuvo con Hans-Georg Gadamer y con Hans-Friedrich Fulda. Norton Wise me ayudó en la traducción de las citas de autores alemanes. Por último —aunque no es lo menos importante—, debo mencionar mi deuda con Richard Rorty por su meticulosa corrección estilística, sin la cual el texto de este trabajo difícilmente habría resultado legible.

La cita es de Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, vol. VII, Stuttgart, Fromann, 1928.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 1926. Con notas de la 11.ª ed., Tubinga, Mohr, 1967.

— «Die Kehre», en *Die Technik und die Kehre*, págs. 37-47, 1949, Pfulligen, Neske, 1962.

— «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Francfort, Klostermann, páginas 69-104, 1950a.

— «Das Ding», publicado por primera vez en 1951. Las notas son de la edic. posterior en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, 4.ª ed., 1978, págs. 157-179, 1950b.

— «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, 4.ª ed., 1978, págs. 9-40, 1953a.

— «Wissenschaft und Besinnung», en *Vorträge und Aufsätze*, Pullingen, Neske, 1954, 4.ª ed., 1978, págs. 41-66, 1953b.

HOY, D.: «History, historicity, and historiography en "Being and Time"», en *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. M. Murray, New Haven, Yale University Press, págs. 329-353, 1978.

HUSSERL, E.: «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», en *Husserliana*, ed. W. Biemel, vol. VI, La Haya, Nijhoff, 1962. Se publicó una relación de este libro por E. Ströker, Hamburgo, Meiner, 1977, 1934-1936.

KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 y 1878.

LOSCERBO, J.: *Being and Technology — A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, La Haya, 1981.

MANDELBAUM, M.: «History of ideas, and the history of philosophy», *History and Theory, Beihefs 5: The Historiography of Philosophy*, 33-66, 1965.

MITTELSTRASS, J.: «Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte», *Studia Philosophica* 36: 3-15, 1977.

OEHLER, K.: «Die Geschichtlichkeit der Philosophie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 11: 504-526, 1957.

PASSMORE, J.: «The idea of a history of philosophy», *History and Theory, Beiheft 5: The Historiography of Philosophy*: 1-32, 1965.

— «Philosophy, historiography of», en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. VI: 226-230, Nueva York/Londres, Macmillan, 1967.

RÉE, J.; AYERS, M. y WESTOBY, A.: *Philosophy and its Past.*, Brighton, Harvester Press, 1978.

RENOUVIER, CH.: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, París, 1885-1886.

RORTY, R.: «Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey», en *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. M. Murray, New Haven, Yaye University Press, págs. 239-258, 1978.

— *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

WINDELBAND, W.: «Was ist Philosophy?», en *Präludien*, vol I, 9.ª ed., Tubinga, Mohr, 1924, 1882.

— *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1889. Todas las notas son de la 9.ª ed. de E. Rothacker, Tubinga, Mohr, 1921.

— *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 1893. Notas de la 4.ª ed. de A. Goedeckemeyer, Munich, Beck, 1923.

— *Einleitung in die Philosophie*, Tubinga, Mohr, 1914.

CAPÍTULO 5

CINCO PARABOLAS

Ian Hacking

Este libro no presenta una doctrina monolítica, pero sí tiene un tono subversivo. Promoverá algunas actitudes iconoclastas, ensanchará algunos horizontes y procurará que los filósofos conozcan mejor el fermento contenido en las propuestas actuales para la escritura de la historia. Mis propias ideas son lo suficientemente exóticas para que se me incluya en este libro, pero en tal compañía debiera primero confesar cierto respeto por más lecturas obstinadas y anacrónicas del canon de los grandes filósofos. El enfoque que de la historia de la filosofía tienen las amistades epistolares puede irritarme tanto como a cualquiera. A través de los mares del tiempo se destacan como corresponsales algunos héroes cuyas palabras deben leerse como la obra de niños, brillantes pero en situación de desventaja, de un campo de refugiados, profundamente instructivas pero necesitadas de firme corrección. Detesto eso, pero mi primera parábola, titulada «La familia verde», expresa precisamente un mensaje antihistórico así. Descartes (por ejemplo) vive, o yo opino que es así. Mi segunda parábola es un antídoto instantáneo. Se llama «La paradoja de Brecht», y está elaborada en torno del hecho de que Brecht, al leer a Descartes, no pudo dejar de exclamar que Descartes vivió en un mundo *completamente* distinto del nuestro (o en todo caso del de Brecht).

Mi tercera parábola, titulada «Demasiadas palabras» es una autoflagelación. Se refiere a una concepción claramente radical acerca del modo en que la historia del conocimiento determina la naturaleza de los problemas filosóficos. Una vez esa concepción fue la mía. La repito ahora para repudiar la visión idealista y verbalista de la filosofía de la cual deriva.

Las dos últimas parábolas, llamadas «Rehacer el mundo» y «Crear seres humanos», son asimismo complementarias y antitéticas. En resumen, a pesar de cuanto he aprendido de T. S. Kuhn, creo que en un respecto fundamental la historia no importa para la filosofía de las ciencias naturales, mientras que sí importa para la filosofía de

por lo menos algunas de las ciencias humanas. Estas serán, entre mis ideas, las más difíciles de aclarar, pero, al menos para quienes prefieren las tesis a las parábolas, hay allí una tesis. En cierto sentido es una castaña vieja pero tostada —espero— en carbones nuevos.

Las parábolas pueden ser evasivas, pero las cinco parábolas que a continuación presento, al menos, se refieren a distintas relaciones entre la filosofía y su pasado. La primera es una advertencia en cuanto a que la lectura anacrónica de algunos textos canónicos puede poseer de por sí un valor fundamental. La segunda recuerda que esos mismos textos pueden hablar en favor de una completa dislocación de nuestra parte respecto de nuestro pasado. La tercera concierne al uso exagerado de la historia en el análisis de conceptos y de problemas filosóficos. La cuarta se refiere a la historia y a la filosofía y de la ciencia natural, mientras que la quinta versa acerca de la historia y la filosofía de algunas de las ciencias sociales y humanas. La cuarta recurre más a T. S. Kuhn; la quinta, a Michel Foucault.

I. *La familia verde*

Hace no mucho tiempo visité la ciudad fénix de Dresde, la cual, aparte de sus colecciones de arte europeo, alberga una notable exposición de porcelana china. Debemos ambas cosas al hombre que en Sajonia todos llaman Augusto *der Stark*, si bien técnicamente es Augusto II (1670-1733), en algún tiempo rey de Polonia, y Federico Augusto I, elector de Sajonia. Es menos admirado por su habilidad como político y como guerrero que por su profusa colección de obras de arte, por su prodigiosa fuerza y (en algunos lugares) por haber procreado la más grande cantidad de niños que se registre en la historia. Augusto compró cuanta porcelana de calidad llegó a sus manos. El ámbito a que corresponden sus piezas es limitado: la mayoría de ellas proceden del período de K'ang Hsi, 1662-1722. En 1717 mandó construir un pequeño palacio para sus porcelanas chinas, y ese mismo año canjeó a Federico Guillermo I de Prusia un granado regimiento de Dragones por 151 jarrones conocidos aún como los *Dragonenvasen.* Si bien es verdad que empuñó, no muy eficazmente, su espada, no era ningún prusiano. Augusto *der Stark* hizo fundamentalmente el amor, no la guerra. Empleó el dinero destinado a la investigación y el desarrollo, no en el cañón, sino en la química, apoyando financieramente el redescubrimiento del antiguo secreto chino de la manufactura de porcelana, con lo que Meissen, en Sajonia, se convirtió en la principal fábrica europea de porcelana. (Ello tenía tanto un interés comercial como estético, pues en aquellos días la porcelana era la principal mercancía manufacturada que se importaba a Europa.)

Conozco poco de porcelana. Consigno, sin la menor pretensión de discernimiento, que en Dresde mis ojos fueron cautivados especialmente por las obras hechas en el estilo llamado «la familia verde». En una de las grandes regiones exportadoras se desarrollaron nuevas técnicas de esmaltado. Los resultados fueron maravillosamente bellos. No destaco las piezas de Augusto *der Stark* como la culminación del arte chino. Suelen ser más estimadas en Occidente las obras algo posteriores, y sé muy bien que obras mucho más tempranas tienen una gracia y una simplicidad que afectan al espíritu más profundamente. Recurro a la familia verde más bien como parábola de la variación de los gustos y de la persistencia de los valores.

Augusto *der Stark* pudo haber amado sus porcelanas chinas al punto de haber hecho construir un palacio para ellas, pero los *connaisseurs* posteriores consideraron que no tenían más valor que una colección de muñecas. Durante un siglo se agostaron en una bodega abarrotada en la que en días oscuros apenas si se pueden columbrar las formas salientes de algunas de las piezas de mayor tamaño. Un hombre en especial custodió este oscuro tesoro: el Dr. Gustav Klemm; él canjeó duplicados de piezas con otros polvorientos conservadores para ampliar la que se convertiría en la colección de este género de obras más nobles de Europa. Sólo hacia fines del siglo XIX se la devolvió a la luz. Entonces se hizo pública para maravilla y deleite no sólo de especialistas sino también de personas de paso como yo. Durante la Segunda Guerra Mundial las piezas de cerámica china regresaron a las bodegas y sobrevivieron a la destrucción de Dresde. Todas las colecciones de esta ciudad fueron llevadas entonces a Moscú para su cuidado y custodia. En 1958 regresaron para ser albergadas en las reconstruidas nobles habitaciones del palacio Zwinger.

Es posible emplear esta contingencia para relatar dos historias opuestas. Una dice: he aquí una típica historia humana de opulencia, codicia, cambios del gusto, destrucción, supervivencia. Sólo una secuencia de accidentes creó el comercio chino de exportación de objetos apropiados para cierta moda europea de las cosas chinas alrededor de 1700, llevó algunos ejemplares característicos bajo pródigo techo, vio a la preferencia pública apartarse de ellos, fue testigo de un renacimiento, de una tempestad de fuego y de un regreso. Es un mero hecho histórico que Leibniz (por ejemplo) tuviera gran afición por las obras chinas, pues tal era la moda de su tiempo. De igual modo yo, más insipientemente, me embobo también ante ellas, condicionado por las tendencias actuales. En cambio, para Wolff, Kant o Hegel no eran dignas de admiración. En pocas palabras: hubo períodos en que esas piezas fueron valoradas y períodos en que se las despreció, se las olvidó, no se las amó. Lo mismo ocurrirá nuevamente, no sólo en Europa sino también en el país en el que se las fabricó. En pocos años se las condenará como ejemplo de

temprana subordinación a la burguesía europea y a sus colonias (la familia verde tuvo enorme éxito entre las familias de colonos de Indonesia). Años más tarde se las sacará de las bodegas chinas y se las investirá de un aura totalmente distinta. *Evidentemente, no hay en esos chismes valor intrínseco alguno: ascienden y descienden en la escala de la admiración humana según soplen los vientos.*

Raramente los relativistas afirman su posición de manera tan burda, pero eso es en líneas generales lo que piensan. Nadie pretende que la conclusión: «no hay en esos chismes valor intrínseco alguno» se siga de los hechos presentados en mi ejemplo; pero me propongo establecer, en contra de esa conclusión, una afirmación algo más empírica, apoyada, según pienso, por los hechos históricos. Sostengo que, sea cual fuere la duración de las edades oscuras, mientras las bodegas nos preserven una buena colección de obras del estilo de la familia verde, habrá generaciones que las redescubran. *Se harán ver* una y otra vez. No hace falta recordar que esa porcelana se hará ver sólo en determinadas condiciones de prosperidad, orgullo y excentricidades humanas (tales como la extravagante práctica de atravesar desapacibles regiones para dar vueltas en una extraña institución que llamamos «museo»).

No pretendo para la familia verde un valor intrínseco que se halle en los cielos, sino sólo un valor esencialmente humano, un minúsculo ejemplo de un haz de valores intrínsecamente humanos, algunos de los cuales se manifiestan más vigorosamente en un momento y otros más vigorosamente en otro momento. Las creaciones de los hombres poseen una extraña persistencia que contrasta con la moda. La mayor parte de la hojarasca que creamos no tiene ese valor. Una experiencia suficientemente amplia de las viejas colecciones privadas europeas —cuyas piezas son conservadas más por razones de piedad histórica que por razones de gusto— nos asegura que el hecho de ser «museificado» es de valor casi irrelevante. La colección de Augusto es especial, como lo atestigua su sistemática supervivencia y renacimiento.

¿Qué tiene que ver esto con la filosofía? El resurgimiento del historicismo en la filosofía acarrea el relativismo que le es propio. Richard Rorty lo ha atrapado —o se piensa que lo ha hecho— en su vigoroso libro *Philosophy and the Mirror of Nature*. Yo era dichosamente inmune a ese mensaje. Poco antes de la aparición de la obra de Rorty yo dictaba a los estudiantes un curso de introducción a los filósofos que fueron contemporáneos de la familia verde y de Augusto *der Stark*. Mi héroe había sido Leibniz, y, como de costumbre, mi audiencia me miraba con pena. Pero después de la última clase algunos estudiantes me rodearon y comenzaron con el convencional «¡Caramba, qué buen curso!». Las observaciones posteriores eran más instructivas: «Pero usted no podía hacer menos ...

entre esos grandes libros; digo, como los de Descartes...» Amaban a Descartes y sus *Meditaciones.*

Ocurre que doy terribles lecciones acerca de Descartes, pues siempre refunfuño diciendo que no lo entiendo demasiado. Pero eso no importa. Descartes habla de manera directa a esos jóvenes que acerca de Descartes y de su época conocen tan poco como yo acerca de la familia verde y de su época. Pero así como la familia verde se me mostró a mí por sí misma, de igual modo Descartes se les muestra por sí mismo a ellos. Mi lista de lecturas cumple la función de la galería Zwinger: es la propia porcelana, o la propia lectura, y no la galería o el aula, lo que produce la exhibición. El valor de Descartes para esos estudiantes es enteramente anacrónico, fuera del tiempo. La mitad de ellos habrá comenzado con la idea de que Descartes y Sartre eran contemporáneos, por ser ambos franceses. Descartes, mucho más que Sartre, puede hablarles directamente a través de los mares del tiempo. El historicismo, aun el de Rorty, lo olvida.

Un principiante necesita alimentos; después, espacio; después, tiempo; después, un incentivo para leer, y a menudo eso apenas si basta, porque, lo mismo que la familia verde, Descartes tendrá sus ascensos y sus descensos. Hace ciento cincuenta años, en Londres, Espinoza causaba furor y Descartes era ignorado. En la actualidad ninguno de los dos cae bien en Dresde o en Cantón. Ambos serán muy leídos allí en el futuro si las condiciones físicas y humanas lo permiten; eso es al menos lo que creo.

En lo que se refiere a nuestras circunstancias más inmediatas, uno de diez mil cursos de conferencias servirá como la galería en la que Descartes se exhiba. Puede ser mi balbuceante intento de situar a Descartes en la problemática de sus días; puede ser la destrucción de Rorty; o puede ser alguno de los clásicos cursos de los amigos-epistolares-a-través-de-los-mares-del-tiempo. No presento ningún argumento para avalar mi convicción, sino que solamente invito a dirigirse a la experiencia. Remedo a G. E. Moore cuando alzaba su mano ante una audiencia de ansiosos escépticos. La mayoría de nosotros estamos también demasiado ansiosos aún para recordar el modo en que Descartes nos habló inicialmente. Ese es el punto al que se refiere mi parábola. Extraigo de mi pasado reciente un paralelo de esa primera expresión. Invito a los lectores a inventar o a rememorar sus propios paralelos personales. Pero si se resisten a ello, permítaseme señalarlo una vez más; Hegel dominó en la formación de Dewey y acaso en la de Pierce y también en la de los encumbrados Moore y Russell, quienes en pocos años los arrasaron. No obstante, Hegel permaneció largo tiempo inadvertido entre quienes leen y escriben en inglés. Pero me basta con señalar al autor del capítulo inicial de este libro, Charles Taylor (cuyas exposiciones tienen mucho que ver con la nueva práctica anglohablante de leer a Hegel) para recordar al lector que Hegel está de regreso. Poco

antes el lector de habla francesa hallaba dificultades aun mayores al intentar la lectura de Hegel, hasta que Jean Hyppolite proporcionó la galería en la que Hegel se mostraría nuevamente. Pero ahora hasta hallamos a Michel Foucault —por más que en sus publicaciones pueda aparecer como denegador de la sustancialidad del «texto»— dispuesto a admitir con júbilo en un diálogo, al preguntársele por su reacción a la *Fenomenología del espíritu*, que es *un beau livre*. Como en efecto lo es. Para un escritor como Hegel eso es hablar otra vez directamente, primero a los franceses y después a nosotros, tras décadas de olvido.

II. *La paradoja de Brecht*

Después de haber expresado cierta sabiduría convencional, debo cuando menos consignar la sabiduría opuesta. Me cuesta mucho hallar un sentido en Descartes, incluso después de haber leído a sus comentaristas, a sus predecesores y los más arcanos textos de su época. Cuanto más logro entenderlo, tanto más me parece habitar en un universo extraño. Ello es algo singular, porque Descartes creó la escritura filosófica francesa y continúa siendo uno de sus modelos dominantes. No debatiré ahora mis problemas recurriendo a pedantescos escrúpulos. En lugar de ello, consideraré algunas notas escritas por Bertold Brecht en 1923, cuando, también él, había leído a Descartes con consternación.

Es útil remitirse a Brecht porque su reacción es muy directa. «¡Este hombre debe de vivir en otro tiempo, en un mundo diferente del mío!» No le inquietan las sutilezas. Su queja deriva de un poderoso estado de perplejidad ante la proposición fundamental de Descartes. ¿Cómo es posible que el pensamiento sea la garantía de mi existencia? Lo que me asegura de mi existencia es lo que *hago*: pero no cualquier forma del hacer. Es el hacer con un propósito, en especial los actos que forman parte de la obra que hago. Brecht es un escritor. Su trabajo es la escritura. Es bien consciente del papel que se halla frente a él. Pero no es *ese* saber el que (a la manera de Moore) lo hace estar seguro de la existencia del papel. Desea escribir en él, y lo hace. Dispone del papel en el que están escritas sus anotaciones, lo cambia. No puede tener ninguna duda de ello. Añade, un poco irónicamente, que debe de ser muy dificultoso saber algo de la existencia sin manipularlo.

Brecht escribe manifiestamente a partir de una ideología. Su siguiente comentario se titula: «Presentación del capitalismo como forma de existencia que requiere de demasiado pensamiento y de demasiadas virtudes.» Es en la práctica, y no en la teoría, como están constituidos él y su ser. Volviendo tácitamente a Berkeley, destaca que muy bien se puede dudar de si enfrente existe o no un árbol.

Pero sería un poco molesto si no existieran árboles o cosas semejantes, porque entonces estaríamos muertos por falta de oxígeno. *Esa* verdad puede ser conocida por medio de la teoría, pero es la interacción práctica con los árboles lo que constituye el núcleo de esa certeza.

Alguno sentirá que Brecht vive en otro mundo, un mundo menos familiar que el de Descartes. El lector puede disentir de la ideología aparentemente ingenua de Brecht, y sentir aún su grito de asombro ante la expresión de Descartes. No estoy diciendo que el pirronismo sea impensable. Los hombres pasan por operaciones intelectuales que los conducen a expresiones escépticas, y pasan después por otras operaciones tales que los alivian del escepticismo. No me opongo a eso. No estoy esgrimiendo los argumentos lingüísticos del «caso paradigmático» de hace un par de generaciones, en los que se sostenía que no es posible emplear coherentemente el inglés para plantear problemas escépticos. Brecht me conduce a una zozobra de más peso. ¿Cómo puede una persona, con la seriedad más profunda, hacer que la existencia dependa del pensamiento? ¿Cómo remediar una duda real mediante un encadenamiento de reflexiones que culminan en: «aun cuando dudo, pienso, y si pienso, soy»? El paso a la *res cogitans* parece transparente en comparación con ese primer pensamiento. Curiosamente Hintikka da un paso interpretativo casi brechtiano cuando sostiene que el *cogito* debe ser entendido como una expresión performativa en el sentido de J. L. Austin. Puede ver esto: un orador moderno, cuyo trabajo es hablar, puede hablar para probar que existe. Todos hemos oído a personas a las que en forma sarcástica caracterizamos justamente en esos términos. Pero no es eso lo que Descartes está haciendo, ni hay lectores de Hintikka a los que por regla general la interpretación «performativa» del *cogito* persuada.

No estoy llamando la atención acerca de conceptos cartesianos que han sido transmutados («sustancia») o que han muerto («*realitatis objetivae*», expresión correctamente traducida por Anscombe y Geach como «realidad representativa»). Podemos, con esfuerzo, reconstruir esos conceptos. Brecht formula una protesta contra el núcleo mismo del pensamiento de Descartes. Ningún ser de mi tiempo —afirma Brecht— puede proponerse seriamente la sentencia cartesiana fundamental.

Estoy de acuerdo. He dicho también en mi primera parábola que cada una de las sucesivas generaciones ama las *Meditaciones* y se siente en ese texto como en su elemento. Creo que ésa es una paradoja insoluble de la historia y de la filosofía. «Se puede mejorar la historia», «Los estudiantes son poseídos por el estilo de la prosa cartesiana, sólo creen que la entienden y se relacionan con ella empáticamente»: ésas son sólo expresiones de consuelo que no captan la seriedad de la reacción brechtiana, o no captan la seriedad de los

estudiantes a los que Descartes habla de manera directa. Uno no necesita, naturalmente, recurrir a Brecht para hacer esta observación. La creo útil para que recordemos que mientras que nosotros, los filósofos, nos vamos por las ramas, un profano alerta e inquisitivo puede llegar inmediatamente al corazón de lo que en Descartes es ininteligible.

III. *Demasiadas palabras*

Brecht pone en relación el surgimiento del capitalismo con dos vicios gemelos: demasiadas virtudes, demasiado pensamiento. No son ésos nuestros vicios. Nuestro problema son las demasiadas palabras: demasiada confianza en las palabras como lo que lo es todo, la sustancia de la filosofía. Acaso *Philosophy and the Mirror of Nature,* de Richard Rorty, con su doctrina central de la «conversación», parecerá algún día una filosofía de carácter tan lingüístico como el análisis que hace una o dos generaciones provino de Oxford. Para recordar en qué consistió es mejor pensar en la rutina antes que en la ocasional inspiración de un maestro como Austin. Leemos en un libro acerca de la ética de Kant, por ejemplo, que «una discusión que se mantiene estrictamente dentro de los límites de la ética no tendría ningún propósito más allá del análisis y la clarificación de nuestro pensamiento moral y de los términos que empleamos para expresar ese pensamiento». Su autor, A. R. C. Duncan, transcribe además la definición de Sidgwick, procedente de la primera página de su *Etica*: «el estudio de lo que es correcto o de lo que debe ser en la medida en que depende de los actos voluntarios de los individuos». Duncan dice que él y Sidgwick comparten la misma concepción de la ética. ¡Ay, pobre Sidgwick, pobre Kant, que creyeron que estaban estudiando lo que es correcto o lo que debe ser! Podríamos hablar aquí de una obnubilación lingüística: una obnubilación que permite que uno transcriba una frase de la primera página de Sidgwick sin ser capaz de leerla. Gustav Bergmann escribió acerca del «giro lingüístico» de la filosofía, sugerente expresión que Rorty empleó para dar título a una antología de ese período. Como lo muestra la notable compilación de Rorty, el giro lingüístico apremiante, y, visto retrospectivamente, parece haber sido demasiado apremiante. Hay, no obstante, vendas lingüísticas que cubren los ojos y son más sutiles que las que nos hacen leer a Kant como un filósofo del lenguaje. Para evitar faltas de cortesía me arrancaré las mías. Se publicó en un libro como *The Emergence of Probability* y en una solemne conferencia acerca de Leibniz, Descartes y la filosofía de las matemáticas pronunciada en la Academia Británica. Esta conferencia concluía con la afirmación de que «es formada por la prehistoria, y sólo la arqueología puede mostrar esa forma». Estas

fruslerías grandilocuentes pusieron de manifiesto claramente que yo había estado leyendo a Foucault, pero significativamente yo había estado leyendo ante todo *Les Mots et les Choses*, una obra que no pone tanto énfasis en las *mots* a expensas de las *choses*, cuanto contiene una vigorosa tesis acerca del modo en que las palabras imponen un orden en las cosas.

Es fácil establecer una serie de premisas que conducen a mi punto de vista histórico lingüístico. La mayoría de ellas parecerán ser lugares comunes mientras no se las reúna. Alguna vez representaron mi metodología. Como tal las afirmé en una reunión del Club de Ciencias Morales de la Universidad de Cambridge en la primavera de 1974. Varios de los colaboradores del presente volumen se hallaban entre el público, entre ellos uno de los compiladores, Quentin Skinner, a quien puedo apelar como testigo.

1. *La filosofía se refiere a problemas.* Esta no es una verdad eterna. Fue fijada en inglés por títulos como *Some Main Problems of Philosophy* (Moore, Londres, Lecciones en el Morley College, invierno de 1910-1911), *Some Problems of Philosophy* (James, 1911), *The Problems of Philosophy* (Russell, 1911).

2. *Los problemas filosóficos son conceptuales.* Surgen de hechos referentes a conceptos y de la confusión conceptual.

3. *Una explicación verbal de conceptos.* Un concepto no es una entidad abstracta no lingüística captada por nuestra mente. Se lo debe entender en términos de las palabras que empleamos para expresar el concepto y de los contextos en que empleamos esas palabras.

4. *Las palabras en sus lugares.* Un concepto no es más que una palabra, o varias palabras, en los lugares en que son empleadas. Una vez que hemos considerado las frases en las cuales se emplea la palabra, los actos llevados a cabo al expresar las frases, las condiciones de oportunidad o de autoridad para la expresión de esas frases, etcétera, hemos agotado cuanto hay que decir acerca del concepto. Una versión estricta diría que hemos agotado el concepto cuando hemos considerado *(per impossibile)* todas las expresiones específicas reales de las palabras correspondientes. Una versión menos estricta nos autorizaría a considerar las circunstancias en las cuales la palabra podría ser empleada pero en realidad no lo es. El rigor me inclina hacia la versión estricta, pero la más flexible es más aceptada.

5. *Los conceptos y las palabras no son cosas idénticas.* Ello se debe a que, aparte de la ambigüedad sincrónica, las mismas palabras, a través de cambios de distinto tipo, pueden llegar a expresar conceptos diferentes. Pero los conceptos no deben ser multiplicados más allá de lo necesario. La diferencia de lugar proporciona la prueba de la diferencia en el concepto: la palabra es empleada por dife-

rentes clases de personas para hacer cosas diferentes. Aún admiro una teoría acerca de cómo hacer tal cosa y que muchas veces no es tenida en cuenta en este sentido: la de *Semantic Analysis*, de Paul Ziff. Análogamente, debemos aceptar que en diferentes momentos el mismo concepto puede ser expresado mediante palabras diferentes dentro de la misma comunidad. Una inclinación por las ideas de Ziff me hace ser en este respecto más cauteloso de lo que se es comúnmente. Tomo en serio el *Modern English Usage* de Fowler y su afirmación de que en el inglés de Gran Bretaña existe un solo tipo de sinónimos exactos; por ejemplo, *furze* y *gorse* [«árgoma»]. Aún hoy, al advertir que la palabra «determinismo» aparece en Alemania alrededor de 1788, y que su empleo en términos de causas eficientes antes que en términos de motivos predeterminantes se difunde en todos los lenguajes europeos alrededor de 1860, me veo sorprendentemente inclinado a decir que con el uso de la palabra apareció un nuevo concepto.

6. *Revoluciones.* En los cuerpos de conocimientos tienen lugar rupturas, mutaciones, fracturas epistemológicas, cortes: cuantas metáforas el lector desee. Lo típico es que un concepto, una categoría o un modo de clasificación pueda no sobrevivir indemne a una revolución. Aun cuando conservemos la misma palabra, ella podrá expresar un concepto nuevo que reemplaza a uno anterior. No debemos sucumbir a un exceso de inconmensuralibidad en este punto. No nos es forzoso suponer que un hablante posrevolucionario tenga dificultades para comprender a un hablante prerrevolucionario que permanece adherido a las antiguas modalidades. Pero de ello sí se sigue, si se añade la premisa precedente, que los conceptos pueden tener un comienzo y un fin.

7. *Conceptos problemáticos.* Por lo menos una de las especies fundamentales de confusión conceptual surge con los conceptos que pasan a la existencia en una ruptura comparativamente marcada. Ello puede ocurrir de manera trivial, sencillamente porque las personas no han tenido tiempo para resolver las cosas.

8. *Problemas persistentes.* Está también el estereotipo menos trivial de que algunos problemas filosóficos persisten a lo largo de toda la vida de un concepto. Algunos problemas son tan viejos como el mundo, pero otros son específicos y están fechados, e incluso podemos pensar que algunos realmente murieron hace tanto tiempo que ni siquiera todos los artificios hermenéuticos de resurrección que hay en el mundo pueden devolverlos a la vida. Conocemos también el fenómeno del mismo conjunto de argumentos que son formulados una y otra vez, de generación en generación. Ahora estamos cerca del término de nuestro viaje, y pasa a convertirse en clara especulación el que el problema surja debido a lo que haya hecho posible ese concepto. Es como si el concepto problemático tuviera una consciencia desdichada.

9. «Esta consciencia *desdichada, internamente fragmentada,* porque su naturaleza esencialmente contradicha es para ella una consciencia única, debe tener siempre presente en una consciencia también la otra; y entonces es llevada, a partir de cada una, otra vez al propio momento en que imagina que ha alcanzado exitosamente una pacífica unidad con la otra...»

El noveno punto no es una premisa, sino un proyecto cuya influencia ha sido amplia. Marx y Freud son los gigantes engendrados por Hegel, pero los filósofos conocen también ese modelo. En la filosofía analítica está tan fuertemente vinculado con la terapia como lo está en Freud. Los más probados terapeutas fueron los analistas del lenguaje que pensaron que una vez eliminadas las confusiones lingüísticas los problemas filosóficos desaparecerían. Vinieron entonces los analistas no lingüísticos, el más notable de los cuales fue John Wisdom, y que hicieron explícitas comparaciones con la psicoterapia. Wittgenstein ejerció cierta influencia sobre la formación de las ideas de Wisdom, pero encuentro en la propia obra de Wittgenstein menos menciones de la «terapia» que muchos otros de sus lectores. El proyecto hegeliano, sea cual fuere su procedencia, me lleva a mi última premisa. Es la menos probable de todas.

10. *Los conceptos tienen recuerdos* o, en todo caso, en nuestros propios modelos de palabra remedamos inconscientemente la filogenia de nuestros conceptos. Algunos de nuestros problemas filosóficos acerca de los conceptos son resultado de su historia. Nuestro desconcierto no surge de aquella parte deliberada de nuestra historia que recordamos, sino de la que olvidamos. Un concepto se torna posible en un momento determinado. Es hecho posible por un ordenamiento diferente de ideas anteriores que se derrumbaron o estallaron. Un problema filosófico es creado por la falta de coherencia entre el estado anterior y el nuevo. Los conceptos recuerdan ese hecho, pero nosotros no: nos la pasamos royendo problemas eternamente (o durante el lapso de vida del concepto) porque no entendemos que la fuente del problema es la falta de coherencia entre el concepto y aquel ordenamiento anterior de las ideas que hizo posible al concepto.

El modelo de la terapia nos enseñaría que podemos resolver o disolver nuestros problemas acometiendo su prehistoria. Yo me aparto vehementemente de ese modelo. Es extraño a la historia de la consciencia desdichada. Hace más o menos diez años un ecléctico psiquiatra noruego subrayó en una conversación que mantuve con él que Freud era brillante en la *explicación* de los fenómenos psíquicos, desde los lapsos hasta la neurosis pasando por los sueños. Sus explicaciones suelen ser magníficas, lo mejor que hay en plaza, aunque, en lo que se refiere a la curación de las personas, Freud no es especialmente bueno ni malo. La observación acerca de la curación tiene sus tediosos partidarios en favor y en contra. La observación

acerca de la explicación me resultó excitante. En parte debido a una formación positivista, yo no imaginaba posible creer en explicaciones carentes de sus correspondientes predicciones. Ahora podría admitir a la vez que la explicación de Freud y de los freudianos acerca del sueño y de muchas conductas extrañas eran sencillamente brillantes. Pero no cuentan para la curación.

Esta premisa negativa (la de que no debe aguardarse una terapia) cierra el fundamento de mi modelo de *explicación* de (algunos) problemas filosóficos. Para captar la naturaleza de los problemas filosóficos se debe comprender la prehistoria de los conceptos problemáticos y lo que los hace posible. De ese modo se explicarían los problemas. No es necesario que ello influya en cuanto a si los problemas continúan inquietándonos. Para los que buscan soluciones a los problemas filosóficos su explicación no representará ninguna ayuda.

Por otra parte, una explicación del concepto de «problema filosófico» (de acuerdo con la primera premisa, un concepto fechado en el sentido de la quinta premisa) podría, según espero, incrementar nuestra incomodidad frente a la idea misma de resolver problemas filosóficos.

Puedo caricaturizar estas premisas diciendo que consisten en una pizca de esto y una pizca de aquello, pero hasta llegar al verdadero final, *eran los lugares comunes de una formación perfectamente tradicional en filosofía analítica.* Aun en el final, donde lo que se procuraba era un análisis más historizante que filosófico, las ideas adicionales eran escasamente originales.

¿Por qué no me agradan ya esas premisas? En primer lugar, no por su énfasis en el lenguaje o en el pasado. Sino —como muchos podían haberme advertido— debido a la premisa inicial. Se estaba en la tarea de «resolver» problemas filosóficos. A pesar de un gallardo intento de hacerlo en relación con el razonamiento probable y de un coqueteo más breve con ese enfoque en la filosofía de las matemáticas, yo no lo estaba haciendo. Pero, ¿no he tenido éxito en la tarea de explicar la existencia y la persistencia de los problemas? Bien, a nadie le agradan las explicaciones tanto como a mí: ¡una buena advertencia!

Ahora creo que yo estaba haciendo otra cosa. Estaba embarcado en el estudio del desarrollo de diferentes estilos de razonamiento, labor histórica que creo que es de gran importancia. He sido capaz de afirmar tal cosa sólo mucho más recientemente, gracias a las sugerencias que he hallado en un libro de A. C. Crombie: *Stiles of Scientific Thinking in the European Tradition.* Habría llegado a saberlo mucho antes de un libro que es aún mucho más mencionado que leído: *Genesis and Development of a Scientific Fact,* de Ludwig Fleck, en el que se dicen muchas cosas interesantes acerca del *Denkstil,* aun cuando por esa época (1935) poco faltaba para que se abu-

sase de ese giro empleándolo en expresiones como «estilo judío de pensamiento». Fleck sobrevivió a esas expresiones. (Su profesión era la de sanitarista. Fue un talentoso experimentador médico que en 1942 se las arregló para publicar un trabajo acerca de la diagnosis del tifus. Lo hizo en la *Gazeta Zydowska,* una publicación judía clandestina de Lvov. Después de 1945, cuando tenía unos cincuenta años y había logrado salir de los campos de concentración, publicó más de un centenar de artículos médicos acerca de la investigación experimental hasta su muerte, acaecida en 1961.)

Una vez que se renuncia a la primera premisa de 1911, según la cual la filosofía trata de problemas, ninguna de las restantes se mantiene muy firme. En determinado sentido son terriblemente firmes, porque forman parte del gambito idealista que tanto se ha difundido en la filosofía occidental. La filosofía trata de problemas, los problemas nacen de las palabras, las soluciones deben referirse a las palabras, y surge entonces la «conversación». Aun cuando la conversación afirme que rechaza las premisas, ella surge igualmente. Ocasionalmente alguno aúlla. Un ejemplo de ello es C. S. Peirce, el único experimentador idóneo de nuestro canon, quien, al ver lo que los verbalistas habían hecho con su palabra «pragmatismo», aulló «ic» e inventó la palabra, si no el hecho, del pragmaticismo. El pragmatismo es nominalista e idealista, las dos cosas; pero el pragmaticismo de Peirce, como él declaró pendencieramente, es enteramente realista. Aunque tiene su concepción acerca del significado de las palabras, no reduce la filosofía a palabras. Tampoco lo hace Fleck, enteramente sensible a los estilos de razonamiento, porque un experimentador no puede permitirse el lujo del idealismo ni el de su forma actual del verbalismo. Una tarea instructiva para un autor más crítico que yo, sería la de comprobar si cada revolución poscopernicana enaltecida por Kuhn no ha sido en realidad promovida por el trabajo de laboratorio: hechos, no pensamientos; manipulación, no el pensar.

He desnudado una secuencia de premisas que conducen a una forma de hacer filosofía históricamente. Se ajusta al tema de esta serie de ensayos. Internamente, dentro de esta secuencia de parábolas, tiene al menos otro papel. Me sugiere que una metodología bien articulada puede conducirnos a un trabajo interesante para el cual la metodología es en realidad enteramente irrelevante. Si el presente volumen resulta exitoso, propondrá metodologías que importan sólo en tanto dan lugar a un trabajo interesante para el cual las metodologías son irrelevantes.

IV. *Rehacer el mundo*

Ninguno de su generación ha tenido una incidencia más dramática en la filosofía de la ciencia que T. S. Kuhn. Toda discusión acerca de la relación entre historia y filosofía de la ciencia comenzará con *The Structure of Scientific Revolutions.* Ello es extraño, porque Khun escribió sólo acerca de la ciencia natural; en realidad, acerca de las ciencias físicas. Hay una opinión, avalada por su antigüedad, según la cual la historia importa para el contenido mismo de las ciencias humanas, mientras que no importa demasiado para las ciencias naturales. Si Kuhn hubiera logrado historificar nuestra comprensión de la ciencia natural, esa hazaña habría sido revolucionaria. Me propongo demostrar por qué no lo logró, y dar otra vuelta a la vieja referente a la diferencia existente entre la ciencia natural y la ciencia social. Ello no es en modo alguno una crítica dirigida a Kuhn. Creo que la totalidad de la obra de este historiador lo coloca entre los filósofos fundamentales de este siglo. Por regla general los filósofos responden únicamente a la obra mencionada. Su labor acerca de la experimentación, la medición y la segunda revolución científica (todo ello publicado en *The Essential Tension*) tiene una importancia comparable. Su trabajo histórico más reciente, *Black Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912,* corresponde a los temas tratados en *Structure* y representa un logro notable. Pero es posible instruirse en Kuhn en la forma más acabada y sostener, no obstante, que en cierto sentido no acertó a historificar la ciencia natural, ni podía haber acertado en ello.

La distinción que establezco se manifiesta en el nivel de una de las disputas filosóficas más antiguas. Concierne al nominalismo. La versión más extrema del nominalismo dice que creamos las categorías que empleamos para describir el mundo. Es ésta una de las doctrinas más misteriosas; acaso por ello, lo mismo que el solipsismo, casi nunca ha sido sustentada. El problema consiste en que no comprendemos por qué el mundo resulta tan tratable para nuestros sistemas de denominación. ¿No tiene que haber en el mundo ciertas especies naturales para que las categorías que hemos inventado se ajusten a ellas? ¿No es eso una refutación del nominalismo estricto?

Sostengo que Kuhn ha hecho progresar considerablemente la causa nominalista al dar cierta explicación del modo en que al menos un grupo importante de «nuestras» categorías pasa a la existencia en el curso de las revoluciones científicas. Existe una construcción de nuevos sistemas de clasificación que van de la mano con determinados intereses por describir el mundo, intereses íntimamente conectados con las «anomalías» en las que una comunidad concentra su

atención en épocas de «crisis». A la vez, esto no puede conducirnos a un *verdadero* nominalismo estricto, porque, para que pueda reconocerse un logro revolucionario, es menester que las anomalías «realmente» aparezcan, a fin de que se las pueda resolver en regla. La eliminación de la anomalía nunca es suficiente, enseña Kuhn, porque para que una revolución «prenda» se requieren condiciones sociales de toda especie. Pero la realidad debe contribuir siquiera en parte: más de lo que un nominalismo más radical, más estricto, consentiría.

El contraste que establezco con las ciencias sociales es como sigue. En la ciencia natural nuestra invención de categorías no modifica «realmente» el modo en que el mundo opera. Aun cuando creemos nuevos fenómenos que antes de nuestros esfuerzos científicos no existían, lo hacemos sólo con licencia del mundo (o así lo creemos). Pero en los fenómenos sociales, al idear clasificaciones y categorías nuevas, podemos generar nuevas especies de hombres y nuevas especies de acción. Lo que afirmo es que podemos «crear seres humanos» en un sentido más fuerte que aquel en que «creamos» el mundo. La diferencia se conecta, como digo, con la vieja cuestión del nominalismo. Se conecta también con la historia, porque los objetos de las ciencias sociales —los seres humanos y los grupos de seres humanos— son constituidos por un proceso histórico, mientras que los objetos de las ciencias naturales —particulares instrumentos experimentales— son creados en el tiempo pero, en cierto sentido, no son constituidos históricamente.

Debo ser claro en cuanto a que busco, a tientas, una compleja distinción entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Acaso debiera hacer una advertencia contra la distinción más superficial de todas. Es curioso, incluso cómico, que los físicos hayan prestado poca atención a Kuhn. Los periodistas científicos pueden hoy llenar sus artículos con la palabra «paradigma», pero no es ésa una palabra que desempeñe algún papel en la reflexión acerca de la investigación seria. Ocurre justamente lo opuesto en las ciencias sociales y psicológicas. Difícilmente la *Structure* de Kuhn hubiese aparecido publicada cuando en las reuniones anuales de la Asociación Psicológica Americana o de la Asociación Sociológica Americana los discursos presidenciales reconocían su necesidad de paradigmas. Siempre me ha parecido que en el uso de su famoso término Kuhn fue muchísimo más claro que la mayoría de sus lectores, incluidos los presidentes de doctas sociedades. Si sostengo que en cierto sentido Kuhn no ha tenido éxito en la historificación de la ciencia física, no lo hago porque su terminología haya estado más de moda en las ciencias sociales. Muy por el contrario: puede ser que la incidencia de Kuhn en las ciencias sociales sea señal de la falta de autocomprensión que se registra en ellas.

Evoquemos primeramente la reacción filosófica ante el libro de

Kuhn. Su autor fue acusado de socavar escandalosamente la racionalidad. La «ciencia normal» parecía no tener ninguna de las virtudes que una generación anterior de positivistas le había adjudicado a la ciencia. Peor aún: el cambio revolucionario no era acumulativo; ni se producía porque hubiese una buena razón para llevarlo a cabo, sólida evidencia para la nueva ciencia posrevolucionaria. Parte de la comunidad filosófica defendió sus vulnerados derechos y protestó que la historia nunca podría enseñarnos nada acerca de la racionalidad científica. El historiador podría mostrar algunos hechos de la historia de la ciencia, pero siempre haría falta el filósofo para decir si esos hechos eran racionales o no.

La primera ola de reacción filosófica fue, pues, con motivo de la racionalidad, y aún se discute la contribución de Kuhn —si aportó alguna— a la metodología de la ciencia. El mismo Kuhn estaba un poco preocupado por esa recepción, como se lo advierte en su curso «objetividad, juicio de valor y elección de teoría», 1973. Suscribía finalmente a los valores tradicionales: las teorías deben ser escrupulosas, consistentes, de amplio alcance, simples y fructíferas en nuevos descubrimientos. Insistió en que esos objetivos no eran en general decisivos. Además, el peso relativo atribuido a esas consideraciones varía de un grupo de investigación a otro, de una disciplina a otra, y de una era de la ciencia a otra. Por último, el verdadero desorden de la investigación es demasiado caótico para que pueda haber un algoritmo sistemático. Kuhn no fue, sin embargo, un irracionalista que rebajase esos valores del sentido común, y, en mi opinión, el rumor de una «crisis de la racionalidad» provocado por Kuhn fue exagerado.

Otro tema de Kuhn fue, al comienzo, menos discutido que el de la racionalidad: un antirrealismo; una poderosa tentación, al parecer, por el idealismo. No sólo son las revoluciones «cambios de la visión del mundo» —afirmación no demasiado atrevida—, sino que Kuhn está «tentado» de decir que después de una revolución se «vive en un mundo distinto». Hoy, unos veinte años después de la publicación del libro (período durante el cual Kuhn completó su monumental estudio acerca de la embestida de la cuantización), volvió a aquel tema. Los hombres ven, en efecto, el mundo de diferente manera: ¡no hay mejor prueba de ello que el hecho de que lo dibujen de manera diferente! Kuhn ilustra esto con los primeros dibujos de la pila eléctrica de Volta. Si los examinamos con atención debemos decir que los pares no pueden haber sido hechos así, porque sencillamente no hubieran funcionado. El par voltaico, podemos añadir, no es una invención menor, sino uno de los instrumentos fundamentales de toda la ciencia. Se lo creó en 1800, en coincidencia con el renacimiento de la teoría ondulatoria de la luz, de las radiaciones infrarrojas y de muchas otras cosas que no hallan un lugar inmediato en la física newtoniana. La invención de Volta fue fundamen-

tal porque proveyó una corriente continua de electricidad y con ello hizo que la aguja magnética se desviara. Inauguró así una nueva época: la del electromagnetismo.

La «tentación» de Kuhn «de hablar de que se vive en un mundo diferente» sugiere que es un pensador idealista, esto es, una persona que sostiene, en cierto modo, que la razón y sus ideas determinan la estructura de nuestro mundo. Pero pienso que él no es idealista, y propongo que no pensemos en la dicotomía poskantiana realismo / idealismo, sino en la antigua distinción escolástica realismo / nominalismo. Kuhn no se cuenta entre los que ponen en tela de juicio la existencia absoluta de las entidades o de los fenómenos científicos, ni entre los que dudan de las condiciones de verdad de las proposiciones teóricas. Cree, en lugar de eso, que las clasificaciones, las categorías y las posibles descripciones que desarrollamos, son en gran medida de nuestra invención. Pero en lugar de dejar inaclarado el misterio de cómo pasan a la existencia las categorías humanas, Kuhn hace ahora de la creación y de la adaptación de los esquemas de clasificación un elemento de su definición de revolución:

> Lo que caracteriza a las revoluciones es, pues, el cambio de muchas de las categorías taxonómicas necesarias para la descripción y para la generalización científicas. Además, el cambio consiste en la adaptación no sólo de los criterios relevantes para la categorización, sino también del modo en que se distribuyen objetos y situaciones entre las categorías preexistentes.

Interpreto esto como una forma de nominalismo, y lo denomino «nominalismo revolucionario», porque la transición de un sistema de categorías a otra se produce durante las rupturas revolucionarias con el pasado cuyas estructuras Kuhn se propone describir. Es también, por cierto, un nominalismo historificado, porque explica históricamente (¿o es sólo una metáfora histórica?) la génesis y la transformación de los sistemas de denominación. Tiene además el gran valor de ser local antes que global, porque si bien incluye entre las revoluciones los grandes acontecimientos (Lavoisier, Copérnico), Kuhn insiste en que la mayoría de las revoluciones se dan sólo dentro de una reducida comunidad de, digamos, unos cetenares de investigadores fundamentales.

El nominalismo revolucionario de Kuhn sugiere la posibilidad de una historia del cambio de las categorías. Pero bien puede parecer que los objetos de las ciencias, aunque descritos mediante cambiantes sistemas de categorías, no se constituyen ellos mismos históricamente. Pero, ¿qué son esos objetos? ¿Incluyen a los pares voltaicos, por ejemplo? ¿Incluyen fenómenos tales como la desviación de una aguja magnética por la corriente eléctrica continua, o

los más ingeniosos artificios de Faraday, el generador eléctrico y la dínamo eléctrica? Esos no son rubros eternos del inventario del universo, sino que pasan a la existencia en momentos bien definidos. Ni me satisface decir que las invenciones tienen una fecha, mientras que los fenómenos y las leyes de la naturaleza en las que ellas se basan son eternas. He estado sosteniendo durante cierto tiempo que una de las actividades fundamentales del experimentador en el ámbito de las ciencias físicas es, en sentido completamente literal, crear fenómenos que antes no existían. Además, la ciencia física (como opuesta a la astronomía) se refiere en su mayor parte a fenómenos que no existieron hasta que los hombres les dieron existencia. Lo que desde la década de 1980 los físicos han llamado «efectos» (el efecto fotoeléctrico, el efecto Zeeman, el efecto Compton, el efecto Josephson) son, en lo fundamental, fenómenos que no existían, al menos en estado puro, en ningún lugar de la pura naturaleza, pero de sustentarse que constituyen aquellos a lo cual la física *se refiere* o ha llegado a referirse. En mi reciente libro *Representing and Intervening* establezco de manera más pormenorizada y cuidada esta idea. La formulo aquí con menos consideraciones para sugerir que hay una razón que permite decir que los objetos mismos de la ciencia física no son simplemente recategorizados y reordenados, como dice Kuhn, sino que pasan a la existencia gracias al ingenio humano.

Si llego a ese extremo, ¿no se derrumba la distinción entre ciencia humana y ciencia natural que he propuesto? ¿No es el caso que los objetos de la ciencia natural se convierten en «históricamente constituidos»? No lo creo. En realidad he vuelto a la consideración seria de la ciencia experimental precisamente para sustentar varias conclusiones realistas, antiidealistas, antinominalistas. En la sección de *Representig and Intervening* dedicada a la «representación», afirmo que en principio ninguna discusión en el nivel de la teorización pondrá fin a ninguna de las controversias entre el realismo y el antirealismo libradas en el ámbito de la filosofía de la ciencia natural. En la sección referente a la «intervención», sostengo que el reconocimiento de los hechos de la vida experimental y de la modificación del mundo conduce vigorosamente al realismo científico. El lector identificará ahora una de las fuentes de mi admiración por el directo materialismo de Brecht, que afirma a la «manipulación», antes que al «pensamiento», como fuente del realismo. Mi «realismo experimental» no invita al nominalismo en mayor medida que lo hace el materialismo de Brecht. Creo que los fenómenos físicos que son creados por los seres humanos son más bien flexibles al cambio teórico. El ejemplo del par voltaico aducido por el propio Kuhn sirve bien a mi propósito.

Kuhn escribe que Volta vio a su invención en analogía con la botella de Leyden. La descripción que Volta hace de ella es extraña, y

no podemos dar crédito a sus dibujos, porque están hechos sobre la base de analogías erróneas. Pero la cosa anduvo. La corriente fluyó. Una vez hecho eso, la física nunca volvió atrás. De igual modo, el efecto fotoeléctrico fue producido quizá por primera vez en 1829 por Becquerel. A lo largo del siglo XIX se obtuvieron muchas manifestaciones fotoeléctricas. Es posible argumentar a la manera de Kuhn diciendo que el efecto no fue propiamente «descubierto» hasta la época de Lenard (1902) o incluso hasta Einstein y la teoría de los fotones (1905). Por cierto, una vez que disponemos de la teoría podemos emplear los fenómenos que hemos comenzado a crear. Las puertas automáticas de los supermercados y la televisión no estaban muy atrás. Pero si (como algunos han sostenido) fuera necesario revisar profundamente la teoría de los fotones o rechazarla revolucionariamente, no por ello las puertas de los supermercados dejarían de funcionar. Los fenómenos se adaptan a la teoría. La física elemental puede enseñar una historia completamente distinta acerca del modo en que operan, pero operarán. Aun cuando, para volver a citar a Kuhn, haya una «adaptación no sólo de los criterios relevantes para la categorización, sino también del modo en que se distribuyen objetos y situaciones entre las categorías preexistentes», los fenómenos que hemos creado continuarán existiendo y las invenciones continuarán funcionando. El interés que tengamos por ellos puede desaparecer. Podemos reemplazarlos por fenómenos más útiles o más interesantes. Podríamos perder las habilidades necesarias para producir un fenómeno (nadie puede en la actualidad trabajar el latón como lo hacía el asistente de un laboratorio en el siglo XIX, y estoy seguro de que la mayoría de las antiguas técnicas de pulido de lentes hoy han dejado de emplearse). Soy el último filósofo en olvidar los cambios radicales que se producen en las técnicas experimentales. Sigo sosteniendo que los objetos de la ciencia física en buena medida son creados por los hombres, y que una vez creados no hay motivos, aparte de la apostasía humana, por los que no deban continuar persistiendo.

Afirmo, pues, que Kuhn nos conduce a un «nominalismo revolucionario» que torna al nominalismo menos misterioso al describir los procesos históricos por los cuales pasan a la existencia nuevas categorías y nuevas distribuciones de los objetos. Pero sostengo que un paso aparentemente más radical —creencia literal en la creación de los fenómenos— muestra por qué los objetos de la ciencia, si bien pasan a la existencia en un momento del tiempo, no se constituyen históricamente. Son fenómenos después, al margen de lo que ocurra. Llamo a esto «realismo experimental».

No hay que asustarse por agregar algunos «ismos» más a nuestro «ísmicamente» conturbado mundo. Yo diría que mi posición es notablemente parecida a la que ha dado lugar el «racionalismo aplicado y materialismo técnico» de Gastón Bachelard. Ningún otro fi-

lósofo o historiador estudió tan intensamente las realidades de la vida experimental, ni hubo otro menos inclinado que él a suponer que la razón carece de importancia (su racionalismo aplicado). Hace cuarenta años Bachelard enseñaba que en las ciencias se producen rupturas epistemológicas (por ejemplo: «el efecto fotoeléctrico representa una discontinuidad absoluta en la historia de las ciencias»). Al mismo tiempo creía en la acumulación científica y en la *connaisance aprochée.* Lo que acumulamos son *técnicas experimentales* y *estilos de razonamiento.* La filosofía de la ciencia de habla inglesa ha discutido demasiado la cuestión de si el *conocimiento* teórico se acumula. Posiblemente no ocurra así. ¿Y qué hay con ello? Los fenómenos y las razones se acumulan.

Tras este pequeño gesto de cortesía hacia Bachelard paso a uno de sus descendientes espirituales, a saber, Michael Foucault. Intentaré tener presente una de las advertencias expresadas por Addison en *The Spectator*: «Algunas reglas generales extraídas de los autores franceses, acompañadas de ciertas palabras extravagantes, pueden elevar a un escritor inculto y pesado ante el crítico más juicioso y formidable.» [1]

V. *Crear seres humanos*

Al final de una reciente reseña de *Consequences of Pragmatism,* de Rorty, Bernard Williams cita primero una frase de Foucault citada por Rorty: «el ser del lenguaje continúa brillando siempre con más intensidad en el horizonte».

> Continúa diciendo entonces que si no tenemos presente que la ciencia encuentra sus caminos a partir de la celda de las palabras, y si no volvemos a tener en cuenta que la búsqueda de ciencia es una de nuestras experiencias esenciales del ser, forzada por la verdad, hallaremos que los resplandores del lenguaje en el horizonte se convierte en los del fuego en el que el héroe soberanamente libresco del *Auto da Fé* de Cantti se inmola en su biblioteca.

Tales juegos de meta-meta-citas sugieren pocos ardores, pero tengo dos motivos para citar a Willams. El menos importante, e incidental, es que el propio Willams puede estar atrapado en la celda de las palabras. El camino para salir de la celda de Willams no es el ser forzado por verdad sino el crear fenómenos. Sólo en una filosofía de la ciencia verbalística y dominada por la teoría, «la búsqueda de ciencia es una de nuestras experiencias esenciales del ser forzada por la verdad». Tomemos el ejemplo reciente de un descubri-

1. *Spectator,* 291 (sábado 2 de septiembre), 1711-1712.

miento de importancia. El hecho en cuestión ocurrió hace tres meses. Confirma algunas conjeturas hechas por Fermi algunos años antes. Fermi pensaba que debía de existir una partícula, una débil partícula elemental o bosón W, que fuese en cierto sentido el «transmisor» de las corrientes neutras débiles (así como el electrón transmite las corrientes cargadas ordinarias). Alrededor de 1970 se intentaba hallar el W, pero entonces la comunidad de la física de alta energía pasó a investigar las corrientes neutrales débiles mismas. Consideraron el W como una mera entidad hipotética, como una invención de nuestra imaginación. La búsqueda no se reinició sino esta década, en niveles de energía mucho más elevados que lo que Fermi había creído necesario. Finalmente en enero de 1983 el Consejo Europeo de Investigaciones Científicas anunció que había localizado el W en la desintegración del protón-antoprotón a 540 billones de electrovoltios. Puede contarse un complejo relato de historia de la ciencia a propósito del abandono y la reiniciación de la búsqueda de W. Hubo por cierto circunstancias forzosas, pero no un «forzamiento de la verdad». No supongo que exista una teoría verdadera de la verdad, pero existe una que es instructiva, a saber, la teoría de la redundancia, de acuerdo con la cual «*p* es verdad» no dice más que *p*. Si algo verbal forzó a los primeros investigadores, fue *p*, no la verdad de *p*. Lo que en realidad forzó a los trabajadores de la investigación fue la necesidad de disponer de mayores fuentes de energía; se tuvo que esperar a la siguiente generación para crear los fenómenos buscados que involucren la desintegración del protón-antiprotón. Hubo circunstancias constrictivas permanentemente, pero ninguna de ellas se relacionaba con la verdad, a no ser que por una viciosa pendiente semántica expresemos las constricciones con el empleo de la redundante palabra «verdadero».

La teoría de la verdad basada en la idea de redundancia es instructiva pero insuficiente. No me refiero a deficiencias formales, sino a deficiencias filosóficas. Da lugar a que parezca que la expresión «es verdadero» es meramente redundante, pero inocua. Creo que invita a ascender por la pendiente semántica y nos abre el camino hacia aquella celda de palabras en la que los filósofos, sin excluir a Willams, se confinan. Si existe una teoría interesante de la verdad por discutir en este momento, se la hallará en lo que Foucault consigna como «sugerencias sujetas a ulterior prueba y evaluación»:

> «Verdad» debe entenderse como un sistema de procedimientos ordenados para la producción, la regulación, la distribución, la circulación y la operación de afirmaciones.
>
> La «verdad» mantiene una relación circular con sistemas de poder que la producen y la sustentan, y con los efectos de poder que ella induce y que la extienden.

Si la verdad encierra para nosotros un interés filosófico, debiéramos prestar atención al modo en que pasan a la existencia afirmaciones con el carácter de susceptibles de ser verdaderas o falsas y de posibles objetos de conocimiento. Pero aun en este caso «verdadero» es redundante, porque aquello de lo que nos ocupamos es simplemente el modo en que las afirmaciones pasan a la existencia.

Tal es la observación incidental que me proponía hacer. Veamos ahora qué ocurre con la crítica que Williams dirige a Foulcault. No obstante las opiniones acerca de *The Order of Things* que me formé después, las observaciones de Willams me parecen curiosamente fuera de lugar. Los libros de Foucault tratan en su mayor parte acerca de las prácticas y del modo en que afectan el habla en la que las fijamos y son a su vez afectadas por ella. El resultado de ello es menos una fascinación por las palabras que por los seres humanos y las instituciones, por lo que les hacemos a los seres humanos o hacemos por ellos. Foucault está noblemente obsesionado por lo que considera que es opresión: el asilo, la prisión, el hospital, la salud pública y la medicina forense. Su misión de esas prácticas puede ser enteramente errónea. Hay quien dice que ya ha provocado un daño indescriptible a los pobres desequilibrios a los que se dejó andar libremente por las calles de las ciudades de los Estados Unidos porque Foucault convenció a los médicos de que no se debe detener a los desequilibrados. Pero una cosa es clara: sin pretender en modo alguno ignorar el valor de las importantes actividades políticas de Charles Taylor, Foucault ha estado más lejos de encerrarse en una celda de palabras que cualquiera de quienes han sido invitados a contribuir al presente volumen. Además, es precisamente su obra intelectual, su obra filosófica, la que aparta nuestra atención de nuestra habla para dirigirla a nuestras prácticas.

No estoy negando el verbalismo de Foucault. Pocas personas han leído su primer libro, acerca del surrealista Raymond Roussell. Roussell parece ser un verdadero compendio del hombre encerrado en la celda de las palabras. Uno de sus libros se titula: «Cómo he escrito algunos de mis libros.» Dice que intentaría hallar una frase tal que, si se cambiase la letra de una de las palabras, se modificaría el significado de todas las palabras de la frase y asimismo la gramática. (Espero que nadie en el MIT se entere de eso.) Entonces se escribe la primera frase al comienzo de una novela y se sigue hasta terminar el libro con la segunda frase. Escribió un libro, «Impresiones de Egipto», y después recorrió Egipto para asegurarse de que nada de lo consignado en su libro era verdad. Provenía de buena estirpe. Su madre, rica y loca, fletó una nave para hacer un viaje a la India. Al acercarse a la costa extendió su catalejo, dijo: «Ahora ya he visto la India», y emprendió el viaje de regreso. Roussell se suicidó. Todo ello puede interpretarse en el nivel de una obsesión lingüística hiperparisina. Pero una caricatura, aun cuando se la viva

seriamente, puede ser interpretada también como algo que nos orienta hacia su exacto opuesto.

Sea como fuere la cuestión de la frase de Roussell, consideremos la secuencia fundamental de la obra de Foucault: el manicomio, la clínica, la prisión, la sexualidad y, en general, el entrelazamiento de «conocimiento» y «poder». He señalado que Kuhn nada dice acerca de las ciencias sociales o del conocimiento de los seres humanos. del mismo modo, Foucault nada dice de las ciencias físicas. Sus observaciones acerca de lo que, de manera encantadora, llamamos ciencias de la vida, están dirigidas principalmente, aunque no enteramente, al modo en que interferimos en las vidas humanas. He escuchado criticar a Foucault por temer a la ciencia física. Consideremos, en lugar de eso, la hipótesis de que la división del trabajo es en lo esencial correcta: Kuhn para las ciencias físicas y Foucault para las cuestiones humanas.

Me centraré en una sola cosa, estableciendo un contraste específico con el nominalismo revolucionario de Kuhn. El problema del nominalismo escolástico, pienso, consiste en que deja en total misterio nuestra interacción con el mundo y la descripción que hacemos de él. Podemos entender muy bien por qué la palabra «lápiz» se corresponde perfectamente con determinados objetos. Fabricamos lápices: por eso éstos existen. El nominalismo referente a los productos del artificio humano no constituye ningún problema. Es el nominalismo referente a hierbas, árboles y estrellas el que constituye un problema. ¿En qué forma pueden nuestras palabras cuadrar a la tierra y a los cielos si no hay, antes que nosotros, árboles y estrellas? Un nominalismo estricto y universal es un absurdo misterio. ¿Qué ocurre, empero, con las categorías que se aplican a los seres humanos?

Los seres humanos están vivos o muertos, son grandes o pequeños, fuertes o débiles, creadores o trabajadores, disparatados o inteligentes. Estas categorías surgen de la naturaleza de los propios seres humanos, aunque ahora sabemos muy bien en qué forma es posible retorcer la «inteligencia» mediante cocientes. Pero considérense las categorías tan reelaboradas por Foucault, que comprenden la locura, la criminalidad y otras desviaciones. Considérese incluso su afirmación (en la cual no creo demasiado) acerca de lo que era un soldado en la época medieval y lo que ha llegado a ser con las nuevas instituciones de la disciplina y el uniforme: los propios soldados pasan a ser especies de seres humanos distintos. Podemos comenzar a captar una forma diferente de nominalismo a la que llamo *nominalismo dinámico.* Las categorías de seres humanos pasan a la existencia al mismo tiempo en que las especies de seres humanos pasan a la existencia para corresponder a esas categorías, y existe entre esos procesos una interacción en ambas direcciones.

Esto no es demasiado sensacional, cuando la mayoría de las cosas interesantes en nosotros son lo que elegimos hacer o intentamos no

hacer, cómo nos conducimos bien o nos conducimos mal. Adhiero a la concepción sostenida por G. E. M. Anscombe en *Intention,* según la cual en todo respecto la acción intencional es acción con arreglo a una descripción. Tiene que haber, pues, descripciones. Si podemos demostrar que las descripciones varían, que algunas llegan y otras se van, entonces sencillamente habrá una variación en lo que podemos (como una cuestión de lógica) hacer o no hacer. Es posible reinterpretar muchos de los libros de Foucault como consistentes en parte en historias acerca de la conexión entre ciertas especies de descripciones que pasan a la existencia y dejan de existir, y ciertas especies de seres humanos que pasan a la existencia y dejan de existir. Y, lo que es más importante, uno mismo puede hacer expresamente trabajos de ese tipo. Estudio el más insípido de los temas: las estadísticas del siglo XIX. Resulta ser uno de los aspectos de lo que Foucault llama una «biopolítica de la población», la cual «da lugar a amplias mediciones, a evaluaciones estadísticas, a intervenciones dirigidas a la totalidad del cuerpo social o a grupos considerados como un todo». ¿Qué hallo al comienzo del gran torbellino de números, alrededor de 1820? No otra cosa que la estadística de las desviaciones, o de la locura, del suicidio, de la prostitución, de la vagancia, del crimen contra las personas, del crimen contra la propiedad, de la ebriedad, de *les miserables.* Ese vasto conjunto de datos reciben el nombre de *analyse morale.* Encontramos constantes subdivisiones y reordenamiento del loco, por ejemplo, como progresos válidos. Hallamos clasificaciones de más de cuatro mil casilleros diferentes de los motivos de asesinato. No creo que los locos de esas especies, o esos motivos de asesinato, hayan existido en general hasta que pasó a la existencia la práctica de computarlos.

Constantemente se inventaban nuevas formas de hacer el recuento de los seres humanos. Se creaban nuevas aberturas en las que se podía caer y ser contado. Incluso, los censos hechos cada diez años en los distintos Estados revelan asombrosamente que las categorías en las que se distribuyen a los seres humanos varían cada diez años. En parte ello se debe a que el cambio social genera nuevas categorías de seres humanos, pero pienso que los recuentos no eran meros informes. Eran parte de una creación —elaborada, honrada y, a decir verdad, inocente— de nuevas especies del modo de ser de los seres humanos, y éstos inocentemente «elegían» caer en esas nuevas categorías.

Foucault habla de «dos polos de desarrollo», uno de los cuales es la biopolítica y el otro una «anatomopolítica del cuerpo humano», referente al individuo, al cuerpo y a sus acciones. Esto es una cosa acerca de la cual no sé tanto que pueda formular un juicio fundado. Pero sigo, no obstante, un hilo, y sostengo que se inventó al menos una especie de insanía, y entonces los seres humanos desequilibrados hasta cierto punto eligieron ser locos de esa forma. El caso es el

de la personalidad múltiple. Hasta 1875 no se registran más que uno o dos casos de personalidad múltiple por generación. Después hay una multitud de ellos. Además, esta especie de insanía desempeñó un papel político muy claro. Pierre Janet, el distinguido psiquiatra, refiere que una tal Félida X, que atrajo mucho la atención en 1875, cobró la mayor importancia. «Su historia fue el gran argumento que los psicólogos positivistas emplearon en la época de las heroicas luchas contra el dogmatismo espiritualista de la escuela de Cousin. Pero para Félida no es seguro que existiese una cátedra de Psicología en el Collège de France.» Janet ocupó precisamente esa cátedra. Después de Félida, hubo un torrente de casos de personalidad múltiple que aún no se ha agotado. ¿Quiero decir que virtualmente no hubo casos de personalidad múltiple antes de Félida? ¿No ocurre sólo que los médicos simplemente omitieron registrarlos? Puedo estar en un error, pero lo que quiero decir es que solamente después de que los médicos hubieron hecho su trabajo las personas perturbadas dispusieron de ese síndrome para adoptarlos. El síndrome floreció en Francia y pasó después a los Estados Unidos, que ahora es su hogar.

No tengo una idea de lo que tal nominalismo dinámico puede representar. Consideremos de todos modos sus implicaciones para la historia y la filosofía de las ciencias sociales. Lo mismo que el nominalismo revolucionario de Kuhn, el nominalismo dinámico de Foucault es un nominalismo historizado. Pero hay algo que es fundamentalmente distinto. La historia desempeña un papel esencial en la constitución de los objetos allí donde los objetos son los seres humanos y las formas en que se comportan. A pesar de mi doctrina radical acerca de la creación experimental de fenómenos, sostengo la visión del sentido común según la cual el efecto fotoeléctrico es atemporal al menos hasta este grado: si uno hace determinadas cosas, aparecerán determinados fenómenos. Nunca aparecieron hasta este siglo. Nosotros los produjimos. Pero lo que ocurre está impuesto por «el mundo». Las categorías creadas por lo que Foucault llama anatomopolítica y biopolítica, al igual que el «manojo intermediario de relaciones» entre aquellas dos políticas, está constituido en un marco esencialmente histórico. No obstante, es en términos de esas mismas categorías como las ciencias humanas se arriesgan a describirnos. Además, esas ciencias generan nuevas categorías, las cuales, en parte, generan nuevas especies de seres humanos. Rehacemos el mundo, pero creamos seres humanos. Precisamente de su advertencia acerca de los escritos pesados y las palabras francesas extravagantes con que cerré mi cuarta parábola, Addison escribió lo siguiente: «es una cosa muy cierta que un autor que no ha aprendido el arte de distinguir las palabras y las cosas, y de poner en orden sus pensamientos y expresarlos según su modo de ver personal, sean cuales fueren los conceptos que tengan, se perderá en la

confusión y en la oscuridad». Creo que, en las llamadas ciencias sociales y humanas, nos perderemos en la confusión y en la oscuridad aún por un tiempo, porque en esos dominios la distinción entre palabra y cosa se torna permanentemente borrosa. Son precisamente los métodos experimentales, a mi modo de ver esenciales para las ciencias físicas, los que —afirmo— hacen que el nominalismo revolucionario historificador de Kuhn no llegue a ser un nominalismo estricto. Los métodos experimentales de las ciencias humanas son algo distinto. La falta de una nítida distinción entre palabra y cosa está en la base de la famosa observación final de Wittgenstein, de que en psicología (y en disciplinas comparables) «existen métodos experimentales y *confusión conceptual*». Aquí la «arqueología» de Foulcault puede todavía resultar útil, no para «enseñar a la mosca a salir»,* sino al menos para captar las formas de la interrelación entre «poder» y «conocimiento» que literalmente nos constituyen como seres humanos. Ello representaría la incidencia más fuerte de la historia en la filosofía. Pero mientras no podamos realizar mejor esa tarea, deberá seguir siendo una parábola más, deliberadamente abierta, como todas las parábolas, a demasiadas interpretaciones.

* Como es notorio, el autor alude al conocido parágrafo 309 de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein («¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas»). [R.]

CAPÍTULO 6

SIETE PENSADORES Y COMO CRECIERON: DESCARTES, ESPINOZA, LEIBNIZ; LOCKE, BERKELEY, HUME; KANT

Bruce Kuklick

Los estudios literarios, filosóficos e históricos descansan a menudo en una noción de lo que es *canónico*. En la filosofía de los Estados Unidos los eruditos van de Jonathan Edwards a John Dewey; en la literatura de ese mismo país, de James Fenimore Cooper a F. Scott Fitzgerald; en teoría política, de Platón a Hobbes y a Locke; en crítica literaria, de Aristóteles a T. S. Eliot (o quizás a Harold Bloom); en pensamiento económico, de Adams Smith a John Maynard Keynes. Los textos o los autores que cubren los espacios desde la A hasta la Z en ésa y en otras tradiciones intelectuales, constituyen el canon, y existe una narración complementaria que enlaza un texto con otro o un autor con otro: una «historia de» la literatura norteamericana, del pensamiento económico y así sucesivamente. La forma más convencional de tales historias está encarnada en los cursos universitarios y en los textos que los acompañan. En este ensayo se examina un curso así: el de Historia de la Filosofía Moderna, y los textos que han ayudado a crearlo.

Si a un filósofo de los Estados Unidos se le preguntara por qué los siete nombres mencionados en el título de ese trabajo constituyen la filosofía moderna, la respuesta inicial sería: fueron los mejores, y existen entre ellos vínculos históricos y filosóficos. Esa es una respuesta inmediata, porque la reflexión hace por lo común que el filósofo se sienta levemente incómodo. En Inglaterra la Filosofía Moderna es: Descartes, Locke, Berkeley, Hume; y sólo recientemente Kant. En Francia se acentúa marcadamente la otra línea —en dirección del racionalismo cartesiano: Descartes, Geulincz, Malebranche—, a lo que sucede un rápido viaje a través del siglo XVIII hasta Kant. En Alemania hallamos lo que podría llamarse un *Drang nach* la *Crítica*: Leibniz, Wolff, Kant.[1] El análisis de la manera en que se

1. Mi información acerca de las ideas inglesas proviene de los Departamentos de Exámenes de Oxford y de Cambridge. Pero Scruton, 1981, señala que la

estableció el grupo vigente en los Estados Unidos contribuye, al menos, a refinar la respuesta de mi filósofo a la pregunta «¿Por qué esos filósofos?»; pero también nos dice algo acerca de la ocupación de escribir la historia de la filosofía.[2]

Comienzo con la historia de las ideas en los siglos XVI y XVII. Una línea importante entre los humanistas del Renacimiento fue su crítica de lo que ellos veían como la añagaza aristotélica de la escolástica. Los humanistas sostenían que la filosofía debía ser la guía para la vida, y que la escolástica, al concentrarse en ciertos aspectos de la lógica de Aristóteles, había apartado a la filosofía de los asuntos de los hombres. En oposición a ello, algunos humanistas insistían en que la retórica debía ser elevada a la misma altura que la lógica; de ese modo no sólo se sería capaz de captar la verdad, sino también de convencer a otros de ella. Esta noción halló su formulación más extrema en la obra de Pedro Ramus, cuya obra titulada *Dialecticae* fue decisiva para la controversia intelectual en la Europa de su siglo tras su publicación en 1543. Ramus inventó un nuevo modo de entender el mundo —su dialéctica—, que sintetizaba lógica y retórica. El novedoso método era un modo de análisis que capacitaba a quien lo aprendía para captar la estructura de ciertas proposiciones —por tanto, si la proposición era verdadera, también la estructura del mundo— y, por último, la manera convincente de expresar esas verdades. El humanismo de Ramus fue la columna vertebral filosófica de gran parte de la teología calvinista, y en Inglaterra gravitó en las obras de los puritanos de Cambridge de fines del siglo XVI, Alexander Richardson y William Ames. Ames, en particular, fue una figura saliente de comienzos del siglo XVII. Nunca llegó a estar en el Nuevo Mundo, si bien proyectaba una expedición hacia ese continente en la época de su muerte, en el segundo cuarto de siglo. No obstante, las ideas y los textos de Ames fueron fundamentales para los puritanos de América del Norte y constituyeron el núcleo de su pensamiento en el período de setenta y cinco años que siguieron a la fundación de Harvard en 1636. En 1714 el norteamericano Samuel

---

versión norteamericana puede ser ahora al menos anglonorteamericana. Un buen ejemplo del tratamiento francés es Brehier, 1930 y 1938. A Descartes y el cartesianismo se le dedican ochenta páginas, a Malebranche veintiocho, a John Locke y la filosofía inglesa veinticinco, a Hume diecisiete, a Condillac dieciocho, a Rousseau quince. Algunos de los tratamientos alemanes clásicos se citan más abajo en el texto.

2. Los estudios acerca del modo en que comprendemos la historia de la filosofía no son frecuentes; un excelente libro, aparecido recientemente, es, sin embargo, Loeb, 1981. El lector debe consultar también el número especial de *The Monist*, 1969, Mandelbaum, 1976 y Walton, 1977. Un estudio en el que se reflexiona acerca de la formación de la tradición literaria norteamericana, que también ha sido provechoso, es Baym, 1981. Asimismo Skinner, 1987 atiende a la cuestión de lo canónico.

Johnson, pronto a ser tutor en Yale y conocido como maestro de Jonathan Edwards, escribió su *Encyclopedia of Philosophy.* Este libro no encierra un conocimiento firme acerca del universo, pero sí la erudición filosófica recibida en América del Norte a comienzos del siglo XVIII. Antes de su apostasía —se convirtió al episcopalianismo— el propio Johnson fue considerado como un pensador sobresaliente de Nueva Inglaterra. En la *Encyclopedia* presenta un breve esbozo de la filosofía desde Adán. El resumen del desarrollo desde la edad apostólica merece ser citado *in extenso*:

> Desde Grecia la filosofía fue introducida en Italia y desde allí a Alemania, Holanda, España, Francia e Inglaterra. En esos países se hallaron no pocos de los más grandes hombres; porque su doctrina era cristiana. Entre esos innumerables hombres, las sectas principales eran las de los platónicos, la de los peripatéticos y la de los eclécticos. El jefe de los eclécticos fue un gran hombre, Ramus, cuya huella siguió Richardson; a éste siguió después Ames, el más grande de todos ellos; y nosotros seguimos a Ames.

Voilà! He aquí la tradición que constituyó el primer foco de especulación en América del Norte: Platón, Aristóteles, Pedro Ramus, Alexander Richardson, William Ames, y Samuel Johnson de Yale.[3]

Esta es una visión levemente inexacta de la tradición de comienzos del siglo XVIII. Hacia fines del siglo XVII se conoció y se apreció en América del Norte el pensamiento cartesiano, al que se interpretaba habitualmente como una extensión de las ideas de Ramus. Después de 1690 se difundió una versión marcadamente racionalista de Locke. Es justo decir que a mediados del siglo XVIII ya no se consideraba que el grupo de pensadores que acabo de mencionar encerrasen toda la sabiduría. Se divulgaron las nuevas doctrinas filosóficas de Locke (y de Newton), si bien se trataba aún de un Locke entendido en un marco cartesiano: de un Locke visto a través de la lente del racionalista newtoniano inglés Samuel Clarke. Se empleó ese Locke principalmente para «modernizar» la teología calvinista; ése es el elemento característico de la obra de Jonathan Edwards.[4] En la América del Norte de fines del siglo XVIII, la filosofía había comenzado a emerger como una empresa independiente, pero no había ya un conjunto de doctrinas coherentes y aceptado por todos a cuya formación hubiesen contribuido unos pocos hombres. Por una parte, para los pensadores, profundamente religiosos, que trabajaban con el nuevo sistema establecido por Edwards, la tradición que era decisiva para la visión ramista del mundo había perdido importancia. Por otra parte, los filósofos que trabajaban en los colegios norteame-

3. Esta explicación se apoya en Flower y Murphey, 1977 (la cita de Johnson se halla en ese trabajo, I, 20), y Murphey, 1979.
4. La base para este sumario proviene de Flower y Murphey (1977, I, 365-373).

ricanos habían empezado a ver a Descartes y a Locke como «grandes hombres» cuyas obras había que leer; pero no se concebía a ninguno de los dos como partes de un diálogo en curso.

El paso al nuevo siglo señaló el comienzo de una tradición claramente «moderna». El pensamiento de la Ilustración inglesa y francesa, atractivo para hombres como Franklin y Jefferson, era visto con hostilidad por la mayoría de los pensadores de formación filosófica y teológica. Hume, en particular, era visto con temor y desprecio. Pero teólogos y filósofos hallaron en una Ilustración escocesa adulterada un antídoto contra Hume, con lo que comenzó una alianza entre los pensadores estadounidenses y el realismo «natural» de los escoceses que duraría medio siglo. Los teólogos que en las escuelas de su especialidad empleaban la filosofía como trasfondo de sus estudios, y los filósofos que en los colegios trataban problemas claramente filosóficos por sí mismos, juraron fidelidad a Thomas Reid y hallaron en su obra toda una serie de persuasivas respuestas al escepticismo de Hume. En el curso del siglo XIX surgió una definida tradición de pensamiento. Leído a la luz de los posteriores desarrollos hechos en Escocia, Locke fue interpretado de una manera que se relaciona con la que los manuales presentan en la actualidad: la del realismo y el empirismo del sentido común; el Locke racionalista se tornó menos importante, y lo mismo ocurrió con su predecesor Descartes. Además, el extraordinario triunfo de Reid y sus seguidores convirtió a Hume en una figura secundaria. Hubo una transición natural del Locke empirista al Reid empirista, pero ese Locke no era aún el nuestro. Era alguien que, sean cuales fueren sus virtudes, ejemplificaba el mayor defecto del pensamiento del siglo XVII: la adhesión a una teoría representacional del conocimiento. El paso de Locke a Reid consistió en la corrección que el segundo hacía del error del primero mediante una teoría de la percepción directa. El pensamiento de Reid pareció haber sido reforzado en sus detalles por su discípulo, Dugald Stewart. Además, adentrado el siglo XIX los estadounidenses creyeron que con la obra de Sir William Hamilton la posición escocesa había superado la crítica de Reid hecha por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Hamilton fue un hombre de inmensa erudición; introdujo el pensamiento alemán en Inglaterra en la década de 1830, y ejerció la cátedra de Lógica y Metafísica en Edimburgo. En los Estados Unidos se lo reconoció como quien había refinado las ideas escocesas para recoger lo que hubiera de valioso en Kant. Tenemos, pues, aquí una segunda tradición en los Estados Unidos, la cual predominó hasta 1870 aproximadamente: Locke, Reid, Stewart y Sir William Hamilton.

En 1865 John Stuart Mill publicó su *Examination of the Philosophy of Sir William Hamilton*; Mill estaba en el apogeo de su carrera, y Hamilton, que había muerto diez años antes, no podía responder. Mill fue también capaz de sacar provecho del carácter fragmentario

y asistemático del *corpus* de Hamilton —gran parte de su obra fue publicada póstumamente por sus discípulos— y acusar a su autor de lo que a muchos pareció obvias contradicciones. Con magistral estilo polémico, Mill destruyó el prestigio de Hamilton, no sólo en Gran Bretaña sino también en los Estados Unidos.

El éxito de la *Examination* de Mill es un dato crucial para comprender el desarrollo de la concepción contemporánea de la Filosofía Moderna en los Estados Unidos, pero no fue para Mill un éxito personal. Por el lado negativo, no sólo destruyó a Hamilton, sino que también arruinó la credibilidad de toda la réplica escocesa a Hume. Mill dejó sólo a Locke en pie. Por el lado positivo, Mill convirtió a lo que podría caracterizarse como la posición empirista escéptica, en algo que nuevamente debía ser conjurado. Pero no fue Mill —ni su *Examination* ni su *Logic*— el que se tornó lectura obligada; fue más bien Hume el que ocupó un lugar prominente en el empirismo.

La *Examination* de Mill se difundió en los círculos filosóficos estadounidenses en torno de 1870. Diez años más tarde se fijaron las líneas fundamentales de la tradición del siglo XX. Pues en su búsqueda de una «respuesta» a Hume, los filósofos norteamericanos de orientación teológica comenzaron a enfrentarse con la *Crítica de la razón pura* de manera directa, en lugar de hacerlo mediante sus interpretaciones escocesas. Kant cobró importancia también en Inglaterra, pero el profundo carácter religioso de la vida intelectual norteamericana hizo que en los Estados Unidos persistiese hasta mucho después de que en Inglaterra la moda hubo pasado. En los Estados Unidos el apreciado Kant reemplazó al deslucido Hamilton en su condición de conquistador del escepticismo religioso. Los filósofos se complacían en enseñar y llegaron a creer que, al despertar a Kant de su sueño dogmático, Hume había conducido directamente a su sucesor y a su propia refutación. Tenemos, por tanto, el comienzo de la Filosofía Moderna: Locke, Hume, Kant.

Me propongo ahora reseñar el modo en que se completó ese esbozo; pero antes de eso es necesario decir algo acerca de la introducción del manual de la historia de la filosofía en el discurso filosófico estadounidense. La biblioteca del colegio estadounidense ha sido por largo tiempo el repositorio de los manuales empleados para inculcar filosofía. Esos textos eran de dos tipos: resúmenes, reelaborados, de las ideas de los pensadores preferidos, e investigaciones sinópticas originales del ámbito de la filosofía moral con algunas soluciones apropiadas para problemas de lo que podríamos llamar la filosofía de la razón. En 1871 y en 1873 se tradujeron del alemán los dos volúmenes de la *History of Philosophy from Thales to the Present Time*[5] de Überweg, la cual había sido publicada originariamente de 1862 a 1866. La obra de Überweg fue muy conocida en los

5. Überweg, 1871, 1873.

Estados Unidos, pero en realidad sólo ejemplifica el interés entonces creciente por los sectores especulativos de «la historia de la filosofía» tal como se la concibe en Alemania. Lo que ello significó para los estadounidenses fue que la filosofía conscientemente pasó a ser vista, primero, como una empresa colectiva en la que la humanidad había «*encarnado en concepción científica sus visiones del mundo y sus juicios de vida*», para citar la traducción norteamericana de 1893 de la *History* de Windelband.[6] Segundo, pasó a ser vista como una dialéctica en la que había un impulso intrínseco hacia la verdadera naturaleza del pensamiento, para parafrasear la aún compleja *History of Philosophy* norteamericana de Frank Thilly.[7] Finalmente, pasó a vérsela como un decurso que conducía inevitablemente, a través de los alemanes, a las superiores ideas del presente. Como dice Arthur Kenyon Rogers en su extraordinaria *Student's History of Philosophy*, él alcanzó los objetivos de su libro «por medio de una módica reproducción de la filosofía hegeliana de la historia».[8] El libro de Rogers se publicó por primera vez en 1901, pero hubo después muchas ediciones y reimpresiones. Es texto de prueba de una «Historia de la Filosofía Moderna» norteamericana. Las obras alemanas no lo son, pero en las dos últimas décadas del siglo XIX constituyeron para los norteamericanos el modelo de cómo debe ser una auténtica historia del pensamiento moderno y de cómo debe establecerse una vinculación entre los pensadores.

Esos modelos, unidos a los tres filósofos aún vigentes después del ataque de Mill —Locke, Hume y Kant—, representaron cuanto fue esencial para producir algo más que una serie de «grandes pensadores» o incluso una tradición de discurso predominante: el *canon* de la Filosofía Moderna. Para mostrar cómo se lo formó llamaré primero la atención acerca de un renacimiento local del interés por Descartes y de una preocupación por Berkeley inspirada por el respeto de los norteamericanos por los neohegelianos ingleses.

Para los norteamericanos Kant suscitó la cuestión de la inteligibilidad del realismo representacional. Ellos hallaron en Descartes un realista a quien podía reprochársele una serie de errores que el pensamiento kantiano podía corregir. También Locke era un realista representacional, pero en los Estados Unidos no era sólo y meramente un epistemólogo: era también el padre intelectual de la Constitución. Era el «filósofo de América», «el grande y celebrado señor Locke», cuyas expresiones de afecto por América del Norte databa de los días de la Revolución. El lugar de Descartes en el canon es en parte testimonio de la veneración de la cultura por Locke, y en par-

6. Windelband, 1893, 9 (el subrayado se halla en el original).
7. Thilly, 1914, 1-2. También debiera leerse el prefacio de la tercera edición revisada (Thilly y Wood, 1956, v-viii).
8. Rogers, 1907, vi. Esta «Nueva edición revisada» es la más antigua que he encontrado.

te testimonio del deseo de los pensadores norteamericanos del siglo XIX de empeñarse en hallar una víctima propiciatoria filosófica. Descartes apareció como el principal *racionalista*. Por no hallarse interesado en la observación científica, se lo podía contraponer al empirista Locke. Este desarrollo se coordinó intelectualmente con el surgimiento del idealismo alemán, el cual, en su más extravagante forma, puede ser visto como la infortunada culminación de un racionalismo desenfrenado. Pero esa culminación sólo se pondría de manifiesto después de la Primera Guerra Mundial. A fines del siglo XIX se destacaba al racionalismo cartesiano para poner de relieve lo que había de sensible en el empirismo de Locke.

Berkeley emergió como una figura fundamental por razones diferentes. Aquí los norteamericanos estaban influidos por los idealistas ingleses que resucitaron a Berkeley como precursor de sus propias ideas hegelianas. Los norteamericanos se acercaron a la obra de Alexander Campbell Fraser y Thomas Hill Green: el primero redescubrió a Berkeley para los lectores ingleses; el segundo encabezó en Gran Bretaña el combate por el reconocimiento de la realidad del yo como entidad consciente.

Los influyentes artículos de Chales Peirce de la década de 1870 y la obra de Josiah Royce *Religious Aspects of Philosophy*, publicada en 1885, la cual fue extraordinariamente importante, representan lo que ocurría con Descartes y Berkeley en los Estados Unidos. Ninguno de aquellos dos autores fue un defensor del realismo representacional cartesiano, pero cada uno de ellos —Royce, basándose en el ejemplo de Peirce— toman a Descartes como la primera muestra de lo que había habido de erróneo en la filosofía moderna y de los argumentos fundamentales de varias concepciones equivocadas: el dualismo, la teorización *a priori* acerca de la ciencia y la teoría causal de la percepción. Sus respuestas a Berkeley eran más complejas: Peirce se propuso sustentar el idealismo pluralista de Berkeley pero condenando su nominalismo; Royce interpretó a Berkeley como un filósofo que llega sólo hasta la mitad del camino que conduce a la correcta posición del idealismo absoluto. No obstante, para ambos el tratamiento que hacen de Berkeley desempeñó un papel semejante al de su tratamiento de Descartes; hubo de este filósofo un renacimiento que lo colocó al comienzo del canon; Berkeley pasó a formar parte de él sin proceder de ningún lugar definido. Por cierto, en el caso de Berkeley es posible ver que su interpretación en el grupo de pensadores como una figura cronológicamente situada entre Locke y Hume, llevó ulteriormente a la conclusión, fundada en el *post hoc ergo propter hoc*, de que Berkeley había aceptado los presupuesto de Locke, y que Hume, recogiendo el mensaje de Berkeley, los continuó en todos los aspectos. Se exaltó así a Descartes, en parte porque nadie deseaba atacar a Locke; y la exaltación de Berkeley reflejó, en parte, la incidencia de la metrópolis en la provincia.

Es más difícil ver de qué modo los sucesores de Descartes se unieron a los otros cinco. Espinoza y Leibniz ingresaron tardíamente en el canon, y aún hoy, sospecho, posiblemente se los excluya del curso de Filosofía Moderna si uno llega a empantanarse en las *Meditaciones* o si se le quiere dedicar mucho tiempo al *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Tengo acerca de ellos una conjetura basada en los hechos.

En 1892 Royce escribió un estudio, muy leído, titulado *The Spirit of Modern Philosophy.* Como recordaba Georg Herbert Mead, debiera haber «una edición especial de *The Spirit of Modern Philosophy* encuadernada en marroquí fileteado, márgenes iluminados y parágrafos inicialados, e ilustrado con imágenes de Rafael, para simbolizar lo que significó para los jóvenes el que Royce comenzara a enseñar en Cambridge».[9] En la segunda parte del libro se procura demostrar que el idealismo de Royce era compatible con Darwin, pero la primera parte era una historia de la filosofía. Si bien era claro que la obra de Royce era enteramente personal, su autor ejerció una decisiva autoridad. Lo que entendía por Filosofía Moderna era un estudio de los filósofos poskantianos (para él) más o menos contemporáneos: Fichte, Hegel, Schopenhauer. Pero su concepción de lo que para nosotros es el período de la Filosofía Moderna es curiosa. Su culminación era Kant; antes de ello, Royce consideraba que el período comprendía dos épocas. Primero, «el pensador especulativo más profundo» del siglo XVII, Espinoza; segundo, el período que va «de Espinoza a Kant».[10] ¿Por qué esa veneración por Espinoza? Simplemente porque Royce vio en Espinoza el filósofo que antes de Kant representó más claramente la verdad que Royce había alcanzado en 1892: la verdad del idealismo absoluto.

Unos quince años más tarde se escribió otro opúsculo para esos tiempos, que es importante para comprender la historia de la filosofía tal como se la concebía entonces. En el primer capítulo de su *Pragmatism* distinguió Williams James entre los filósofos de espíritu duro y los filósofos de espíritu blando, entre los que él llamaba empiristas y racionalistas. No se trata de discutir el modo en que James entiende la historia de la filosofía *per se,* pero entre otras cosas James llama la atención acerca de Espinoza y Leibniz como mentalidades monista y pluralista respectivamente, y señala a Leibniz como filósofo monista no obstante ser racionalista: de acuerdo con la tipología de James, los racionalistas eran monistas y los empiristas eran pluralistas. A los fines de este examen conviene destacar que la obra de James está dirigida fundamentalmente a dar validez al monismo del autor en el contexto de la discusión de aquellos días, que era, a su entender, aunque erróneamente denominada así, mo-

9. Mead, 1916-1917, 69.
10. Royce, 1892, 41, 9.

nista. Royce era el antagonista decisivo, y la discusión entre éste y James definió los límites del debate filosófico en los Estados Unidos por una generación. James seguramente sabía de la gran importancia que Royce había concebido a Espinoza. Si bien aun un somero conocimiento de la manera en que James entiende a Leibniz pone de manifiesto que no era partidario del optimismo sostenido por este filósofo, es también evidente que anhelaba hallar en el pasado especulativo un conjunto de cuestiones semejantes a las que habían impulsado su propio pensamiento. Tengo el presentimiento de el hecho de que Espinoza y Leibniz ocupen los lugares que ocupan es rastro pluralismo de comienzos del siglo XX. Sólo si se ve de ese modo el florecimiento del canon —esto es, del par formado por Espinoza y Leibniz— puede explicarse que se presente a Leibniz corrientemente como el sucesor de Espinoza (o como su alternativa) más bien que como crítico del empirismo de Locke, lo cual no es menos plausible que lo anterior. Tenemos así: Descartes, Espinoza, Leibniz. He insinuado ya que en América del Norte el racionalismo de la filosofía moderna fue fruto de la incidencia del idealismo absoluto a fines del siglo XIX. Tenemos ahora más pruebas de ello. En los Estados Unidos James hizo mucho por acreditar la existencia de la tradición racionalista; hizo también mucho por desacreditar su mérito en contraposición con el empirismo, el pluralismo y el respeto por la ciencia.

Descartes, Espinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant. Pero éste no es el final de la historia. La pregunta que debe formularse ahora es: ¿qué pasó con Hegel? Y la respuesta correcta es: aunque pueda haber sido golpeado con anterioridad, lo mataron en la Primera Guerra Mundial.

En los círculos filosóficos norteamericanos de fines del siglo XIX había más hegelianos de todo género que los que uno podría enumerar. Royce no era hegeliano, pero su concepción de la historia del pensamiento conduce a Hegel y a través de Hegel. Aun William James, como he señalado, propendía a definirse en oposición a los seguidores de Hegel. George Sylvester Morris, que por un tiempo presidió en el modo alguno insignificante eje Hopkins-Minnesota-Michigan de incipiente filosofía profesional, ejemplificaba mejor el tipo de figura poderosa que alentaba el estudio de Hegel. Morris fue, además, el traductor de la *History of Philosophy* de Überweg. No obstante, el mejor ejemplo es la obra del discípulo hegeliano de Morris, John Dewey.

En 1884 Dewey escribió un artículo titulado «Kant and philosophic method». Lo que se encuentra en ese ensayo es una cabal concepción de la historia de la filosofía propia del siglo XX, concepción que claramente proviene de las ideas alemanas de mediados del siglo XIX referentes a la historia especulativa. Dewey sostenía que hay en la historia del pensamiento una lógica interna que conducía,

a través de los empiristas y los racionalistas, a Kant y a su heredero Hegel, quien completaba al anterior. Cuatro años más tarde, en 1888, Dewey publicó un importante libro acerca de Leibniz, *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding,* parte de una serie editada por Morris dedicada al análisis de los grandes tratados de la filosofía alemana. Pero el propósito de esa obra de Dewey no era sólo la interpretación de Leibniz. Dewey se proponía también rehacer el canon que él había sancionado tan poco tiempo antes. El tratamiento de Leibniz era un tratamiento hegeliano: Dewey encontró en él respuestas a cuestiones de peso para los estudiosos norteamericanos de Hegel de fines del siglo XIX. Sostenía que Leibniz anticipaba el tratamiento de la percepción del mundo natural que llegó a su realización más plena con el idealismo; la preocupación de Leibniz era la de explicar en qué forma lo físico contiene en sí los gérmenes de lo espiritual. Más aún: Dewey estaba interesado en demostrar que en su mayor parte la tradición del empirismo era irrelevante para comprender el desarrollo de la filosofía moderna. Formaban el canon Locke (con el *Ensayo*), Leibniz (en su refutación de Locke), Kant y Hegel. Dewey sostiene que, si bien comúnmente se entendía que Hume había despertado a Kant de su sueño dogmático, era más importante reconocer que, antes de ese hecho, ya Leibniz había preparado a Kant para escribir lo que escribió después de aquel sueño.[11] Baste decir que Hegel formaba parte, con mucho, del canon a fines del siglo XIX.

Durante la primera década del siglo XX el crédito de Hegel disminuyó con el sugerimiento de diversas formas locales del realismo. No obstante, el movimiento antiidealista habría representado para el lugar de Hegel en la Filosofía Moderna un peligro no muy serio de no haber sido por la Guerra. La histérica gritería académica contra todo lo alemán desde 1914 hasta 1918, es un hecho bien probado de la historia social norteamericana, y no hace falta subrayarlo aquí. Vale la pena consignar, empero, que en el terreno de la filosofía la histeria condujo a un desquite contra el idealismo absoluto, especialmente en la medida en que tuvo una dimensión social: esa forma monstruosa del egoísmo teutónico en la vida política era una de las causas profundas de la guerra. Después de la guerra, Hegel se convirtió, para los norteamericanos, en una figura cándida, pomposa, *derrotada,* indigna de la gran tradición. En realidad, lo llamativo no es que Hegel se desvaneciera, sino la permanencia de Kant. Y, en armonía con este desarrollo, el Kant que permaneció no fue el Kant lleno de elementos de la metafísica trascendental. Era más bien el Kant que expuso C. I. Lewis: el austero epistemólogo trascendental, no el metafísico trascendental. Para expresar este punto en términos

11. Véase: Dewey, 1969, 428-435.

del canon: el Kant del canon sintetiza al racionalismo y al empirismo; ya no es tanto el padre de Hegel.

Nada de lo que he dicho debe entenderse como una afirmación de que los siete hombres no fuesen los mejores filósofos en el lapso que va de 1605 (*Advancement of Learning,* de Bacon) a 1788 (*Essay on the Active Powers,* de Reid). Tampoco me propongo poner en tela de juicio que entre esos pensadores puedan establecerse salientes relaciones filosóficas o históricas, o de ambos tipos. Lo que deseo afirmar es que ni los méritos intrínsecos de los siete filósofos ni las conexiones existentes entre ellos son suficientes para dar cuenta del lugar que ocupan como manifestaciones de la Filosofía Moderna.

De manera compleja el canon refleja la historia del vencedor; esa manera es compleja en dos sentidos: en primer lugar, esos siete filósofos canónicos no fueron a fines del siglo XIX figuras polémicas vivas con las que la filosofía de esos años pudiera entrar en discusión; eran también símbolos de los *problemas* que inquietaban a los principales filósofos norteamericanos y, en conformidad con ello, a toda la comunidad filosófica del período. En términos de incidencia en la época, la *Examination* de Mill, es, con mucho, el libro de mayor importancia acerca del cual yo haya escrito. Pero ni en la *Examination* ni en la *Logic* se convirtió Mill a sí mismo en miembro del canon; lo que hizo fue señalar problemas decisivos —el escepticismo y su refutación— simbolizados en Kant y en Hume. De igual modo, no puede hallarse en los Estados Unidos ningún partidario de la posición de Descartes; lo que sí puede comprobarse es la convicción de que Descartes había planteado un problema cardinal. La relación de la consciencia con su objeto era un enigma que había que resolver. Para los filósofos norteamericanos Descartes se había equivocado en todo —por momentos Peirce y Royce lo presentan casi como un necio—, pero su obra esbozaba un problema epistemológico fundamental. Como he afirmado, Espinoza ocupaba un lugar central en el canon explícito de Royce, pero era Descartes el filósofo con quien Royce estaba más comprometido y el primero en ser canonizado. *No* es pues la historia del vencedor en el sentido de que la Edad de Oro aportara sus héroes personales, sino en el sentido de que la Edad de Oro nos legó los hombres que *encarnaban* sus inquietudes más profundas.

Al presentar la precedente breve visión retrospectiva de las tradiciones y de los grandes pensadores de los siglos XVII, XVIII y de la primera parte del XIX, mi propósito era en parte el de mostrar que las cosas habían cambiado.

La Filosofía Moderna representa de manera compleja la historia del vencedor también en el sentido de que con la rígida formación del canon coincidió el hecho de que se relegara a la universidad la enseñanza de todo material filosófico. Los historiadores profesionales

han definido rígidamente períodos históricos «naturales» —Renacimiento, Reforma, Historia Moderna— y los filósofos profesionales han aportado el curso, fijamente establecido, que es tema del presente trabajo. Puede sostenerse que la institucionalización y la burocratización de la filosofía en las universidades puede preservar el canon presente, sean cuales fueren las conexiones que los historiadores puedan establecer entre las tradiciones de los siglos XII y XVIII, y sean cuales fueren las intenciones que, según aquéllos descubran, tuvieron los pensadores de esas tradiciones. Y el canon puede mantenerse al margen de su relevancia para los problemas filosóficos vigentes, si bien, por cierto, su existencia incide en el modo en que la filosofía reconoce lo que constituye un problema digno de estudio. La Filosofía Moderna puede estar «ahí», en el plan de estudio, casi como una pieza de museo. Para quienes lo establecieron, los siete filósofos eran tanto interlocutores de la discusión como un repertorio de problemas; en la actualidad, si algo tiene importancia, son los problemas. La razón de este desarrollo es que el sistema de cursos-unidades puede haber obligado a los filósofos a rendir homenaje a antepasados a los cuales en realidad ya no reverencian. La historia es del vencedor, por tanto, en un segundo sentido: el sistema de la educación superior puede haber ampliado el alcance de la victoria obtenida mucho más allá de lo que habría ocurrido en caso de que la universidad no hubiese llegado a monopolizar el estudio de la filosofía y no hubiese sellado la victoria en formas que poco tienen que ver con las ideas en general. Sin duda, como el presente ensayo lo muestra, las tradiciones se modifican. Pero una de las razones por las que he limitado el empleo del término «canon» a los siete filósofos ha sido la de aprovechar sus connotaciones religiosas. Ya no ponemos en tela de juicio cuáles libros de la Biblia son canónicos, pero ya no los usamos tampoco para guiarnos en la vida.

Me propongo concluir este trabajo ocupándome con una cuestión que, en parte, me empujó a hacer esta digresión histórica. La digresión da lugar a que se plantee la cuestión de la empresa de escribir lo que se denomina «historia de la filosofía».

Esa empresa tiene manifiestamente una dimensión valorativa interna. Los eruditos escriben narraciones acerca de hombres que de un modo u otro son *dignos* de estudio. Una historia que trate de igual modo acerca de todas las personas que consideren haber tenido pensamientos filosóficos o que asignen un espacio a toda persona como ésa sobre la base de la magnitud del *corpus* de sus escritos, debiera ser desechada inmediatamente.

Es legítimo escribir una historia de la filosofía guiándose por lo que ejerció una influencia en una época determinada; esto es, un estudio de los pensadores que en su momento otros pensadores consideraron importantes. Pero tales estudios tienen un valor limitado

y no comprenden los aspectos críticos de lo que consideramos que es «la historia de la filosofía». Por ejemplo, reconoceríamos la utilidad, pero también la estrechez de miras, de una historia del racionalismo continental desde, pongamos por caso, 1630 a 1730 en la que apenas se mencionase a Espinoza y se prestara gran atención a Christian Wolff por considerárselo la figura culminante de la tradición. Por otra parte, la noción de «historia de la filosofía» no se agota en la idea de una narración acerca de pensadores que meramente son importantes para un autor contemporáneo; rechazamos el enfoque presentado por Bertrand Russell en *A History of Western Philosophy.* Con todo, para volver a los sueños de Kant, no afirmamos que Kant se haya despertado para adormecerse nuevamente; reconocemos que es de poco valor atribuir importancia o falta de importancia a Kant sobre la base de que lo que alguna autoridad determinada, como Russell, accidentalmente crea.

La explicación que mejor descubre lo que pienso que es la comprensión común de lo que es la historia de la filosofía, se asemeja a la concepción de los compromisos permanentes de una comunidad extendida en el tiempo, sostenida por Charles Peirce. De algún modo, creo, la comunidad de los filósofos —los que están en vida, los que ya han muerto y los que aún han de venir— desecha lo que en el pensamiento del pasado hay de transitorio y retiene lo que en él hay de duradero: es probable que en un momento determinado el canon aceptado resulte defectuoso por contener filósofos o conceptos sin mérito; pero la mejor guía de que puede disponer para establecer qué es lo que merece la pena, es el consenso contemporáneo de los competentes; y es verosímil que la sabiduría filosófica encerrada por el grupo de notables inmortalizados en un momento dado, sea más apropiada para revelar la auténtica filosofía que el grupo inmortalizado en un momento marcadamente anterior; y el criterio último para incluir significativamente a una figura en la tradición es el *imprimatur* de alguna hipotética comunidad futura que la comunidad presente sólo falible e imperfectamente procura alcanzar. Esto es, lo que he llamado concepción común se asemeja mucho a la enunciada por Roger en la *Student's History* de 1901, la cual depende de «una módica reproducción de la filosofía hegeliana de la historia». Los desarrollos referidos por historias sucesivas reflejan de algún modo un orden y una inteligencia crecientes.

Me parece que mi relato de la evolución del canon del siglo XX debe arrojar alguna duda acerca de esta última afirmación. Puede ser que mi historia desarrolle la astucia de la razón. Pero estoy más persuadido de que si alguien cree que la astucia de la razón está en todas partes, ello se debe a que esa astucia es supuesta. Lo que la historia *exhibe* es que diversos individuos poseían una moderada cantidad de formas variables de talento filosófico. El que se atribuya a alguien una sabiduría canónica, puede depender en parte de algo

así como la «capacidad intrínseca» convalidada o atestiguada por el trabajo de la comunidad, o equiparada a él. Pero, por cierto, las historias de la filosofía que descansan en un criterio así para determinar quién debe ser incluido, o que proponen alguna teoría de un avance especulativo o de una estructura subyacente, se equivocan bastante.

Considérense los elementos intelectuales que parecen ser no racionales. La ideología operó como un factor: por ejemplo, el compromiso con el idealismo absoluto o con Locke. Hubo así también lo que, a falta de mejor palabra, llamaría ciertos tropos; por ejemplo, racionalismo *versus* empirismo; monismo *versus* pluralismo. La lucha entre los padres filosóficos y sus hijos fue asimismo importante: por ejemplo, el desagrado de Peirce por Descartes, la veneración de Dewey por Hegel. Finalmente, están las modas y los temores especulativos: ¿cómo, si no, explicar a Berkeley y a Hume?

Considérense las influencias sociales de carácter no intelectual. El tono religioso de la América del Norte del siglo XIX ayudó a crear a Kant; la posición de los Estados Unidos como provincia cultural de Inglaterra ayudó a crear a Berkeley; la reverencia por Locke como héroe intelectual del período constitucional ayudó a crear a Descartes; la Primera Guerra Mundial ayudó a destruir a Hegel; y la influencia académica de los pensadores norteamericanos más importantes de fines del siglo XIX y de comienzos del XX permitió que prevaleciera determinada visión de los siglos XVII y XVIII.

La erección del canon depende también del desorden, del azar, de las transiciones culturales que, si no reflejan la casualidad, tampoco expresan un propósito dominante, de los juegos de poder académicos y de la pura inercia glacial de las instituciones de la educación superior.[12] Si la historia nos muestra este vulgar resultado, entonces, la concepción común de la historia de la filosofía no se diferencia de ninguna otra que yo haya examinado. La «historia de la filosofía» no es sino la historia de filósofos considerados meritorios por otros filósofos durante cierto lapso.

12. Puede resultar interesante aquí un ejemplo cuantitativo. La obra, en varios volúmenes, de Frederick Copleston *History of Philosophy* —elogiada con mucha justicia— incluye varios volúmenes dedicados a la Filosofía Moderna que responden en gran medida a la línea norteamericana. Hay ochenta páginas dedicadas a Hume y, después, un capítulo de menos de cuarenta páginas titulado «Hume, For and Against», en el que se discuten respuestas dadas a la filosofía de Hume; en él se conceden a Reid cinco páginas (Copleston, 1964). ¿Cree alguien verdaderamente que Hume es quince veces más filósofo que Reid o que los que estuvieron en favor de Hume, y escribieron tanto antes como después de él, eran representantes menos destacados de esa posición, al punto de que se los considere como notas al pie de la obra de aquel filósofo? ¿Y cómo justificar un breve capítulo general dedicado a esas respuestas a Hume, y un pequeño libro —el siguiente de la serie— acerca de Kant, cuando se interpreta, a la manera norteamericana, la filosofía de este último como otra respuesta? No formulo estas preguntas con una intención *meramente* retórica.

No escribimos la (o «una») historia de la filosofía; lo que escribimos son historias de filósofos de los que pensamos, o de los que otros piensan, que son grandes filósofos.[13] R. G. Collingwood nos enseñó hace tiempo que las narraciones históricas son respuestas a preguntas. Mi análisis de la historia de la filosofía moderna sugiere entonces que inicialmente las preguntas que los historiadores de la filosofía se formularon son: ¿cuáles filósofos del pasado son grandes filósofos y cómo se relacionan con lo que nos interesa ahora? Los historiadores de la filosofía más recientes han reducido aún más la complejidad de la interrogación. Ellos se preguntan únicamente: ¿cómo se relacionan los filósofos convencionalmente grandes con lo que nos interesa ahora? Sugeriría, como conclusión, que esas preguntas no son particularmente sutiles. Evitan toda forma de indagación de las ideas del pasado a cambio de informarse acerca de lo que un subgrupo de profesionales de la filosofía considera que tiene importancia dentro del pensamiento del pasado. La empresa de la historia de la filosofía en su forma corriente no se basa en un error, pero sí descansa en una curiosidad muy débil por el pasado.[14]

13. Murphey (1979) adopta esta posición, a la que llama «historicismo» y opone al presentismo. Pero me parece que este autor mezcla dos cuestiones. La primera de ellas es: 1) ¿Podemos recuperar las intenciones de los pensadores del pasado o interpretarlos en forma tal de aprender de ellos sólo lo que es importante para nosotros? Los que dicen que podemos recuperar las intenciones serían, creo, historicistas; los que lo niegan, o implican que podemos aprender sólo lo que es importante para nosotros, son presentistas. La segunda es una cuestión a la que implícitamente este trabajo procura dar respuesta; 2) ¿Podemos escribir una historia del pensamiento sin presupuestos valorativos acerca de lo que un grupo limitado considera que es meritorio? Debo decir que la respuesta a esta pregunta es negativa, y Murphey coincide en ello. Pero la respuesta que uno da a 2) no implica ninguna respuesta a 1). Murphey parece creer que una respuesta a 2) implica un historicismo. No es así. Me parece, en realidad, que si somos escépticos en cuanto al valor de la historia convencional de la filosofía, será más difícil sostener un historicismo. La recuperación de las intenciones depende de que seamos capaces de aislar la comunidad con la cual el autor se propone comunicarse y excluir de ese modo los significados que para él no existían. Una respuesta negativa a 2) pone en duda, creo, nuestra capacidad para aislar esa comunidad, pero no es ése un tema que pueda ser examinado en este trabajo.

14. Cabe notar dos omisiones hechas en este ensayo. En primer lugar, cualquiera que conozca bien la bibliografía filosófica básica referente a este período sabrá que hay lagunas históricas en la narración. Creo que una explicación más detallada no haría variar los lineamientos fundamentales de la narración. Pero una afirmación como ésa no convencería a nadie que no estuviese ya convencido. Más bien he de subrayar que el propósito del presente ensayo no es dar cuenta precisa de los desarrollos, sino referirse a una nueva especie de problemas que se plantean en la historia de las ideas.

La segunda omisión involucra mi decisión de no ocuparme con los argumentos filosóficos que han conducido a los cambios a los que me he referido. El motivo de esta omisión no es que esos argumentos carezcan de importancia, o que yo sea incapaz de presentarlos. Muchos de ellos son considerados *ad nauseam* en Kuklick, 1977; debe llamarse la atención, además, particularmente

BIBLIOGRAFIA

BAYM, NINA: «Melodramas of beset manhood: how theories of American fiction exclude women writers», *American Quarterly* 33: 123-139, 1981.

BREHIER, EMILE: *The History of Philosophy*, vol. V, 1930. *The Eighteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

— *The History of Philosophy*, vol. IV, 1938. *The Seventeenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

COPLESTON, FREDERICK: *History of Philosophy*, vol. V, *Modern Philosophy*, parte II, *British Philosophy*, Nueva York: Doubleday, 1964.

DEWEY, JOHN: *The Early Works of John Dewey, volumen I, 1882-1888*, Londres y Amsterdam, Southern Illinois University Press, 1969.

FLOWER, ELIZABETH y MURPHEY, MURRAY: *A History of Philosophy in America*, 2 vols., Nueva York, Putmans. 1969.

KUKLICK, BRUCE: *The Rise of American Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1977.

— *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Yale University Press, 1985.

LOEB, LOUIS E.: *From Descartes to Hume*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1981.

MANDELBAUM, MAURICE: «On the historiography of philosophy», *Philosophy Research Archives*, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University Press, 1976.

MEAD, GEORGE HERBERT: «Josiah Royce — a personal impression», *International Journal of Ethics* 27: 168-170, 1916-1917.

Monist. [59(4), octubre]: *Philosophy of the History of Philosophy*, 1969.

MURPHEY, MURRAY G.: «Toward an historicist history of American philosophy», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 15: 3-18, 1979.

ROGERS, ARTHUR KENYON: *A Student's History of Philosophy*, nueva ed. rev., Nueva York, Macmillan, 1907.

ROYCE, JOSIAH: *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, 1892.

SCRUTON, ROGER: *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1981.

SKINNER, QUENTIN: *The Foundations of Modern Political Theory*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1978.

THILLY, FRANK: *History of Philosophy*, Nueva York, Henry Holt, 1914.

---

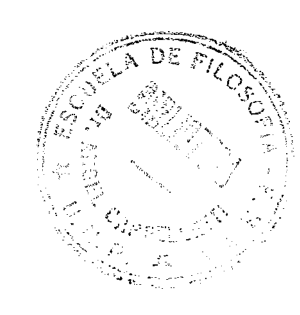
acerca de la crítica que Mill hace de Hamilton y acerca de la respuesta a ellos discutidas en los capítulos 1 a 7. Acerca de Dewey el lector puede consultar Kuklick, 1985 (de próxima aparición). Esos argumentos están ausentes del presente trabajo, no precisamente porque éste sea breve y yo no desee repetirme; además, el propósito de este ensayo es promover otra especie de discusión en la historia de las ideas.

—, y WOOD, LEDGER: *History of Philosophy,* 3.ª ed. rev., Nueva York, Holt, Rinehart y Winston, 1956.

ÜBERWEG, FRIEDRICH: *History of Philosophy from Thales to the Present Time,* Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1871, 1873.

WALTON, CRAIG: «Bibliography of the historiography and psilosophy of the history of philosophy», *International Studies in Philosophy* 9: 3-34, 1977.

WINDELBAND, WILHELM: *A History of Philosophy with Especial Reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions,* Nueva York, Macmillan, 1893.



CAPÍTULO 7

«CUESTIONES INTERESANTES» EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y EN OTROS AMBITOS

Wolf Lepenies

Die Einzelwissenschaften wissen oft
gar nicht, durch welche Faeden sie
von den Gedanken der grossen Philosophen
abhaengen.

JACOB BURCKHARDT

I. *Introducción: una mirada a la historia de la ciencia*

Fue un sistema filosófico lo que provocó uno de los más vigorosos ataques que hasta la fecha se han dirigido contra el pensamiento histórico o, al menos, contra el énfasis excesivo en él. En su temprano ensayo *Uso y abuso de la historia* (1873-1874) Friedrich Nietzsche escarnece el predominio de la historia en la cultura alemana del siglo XIX como signo unívoco de la decadencia de la que sobre todo un hombre era responsable: Hegel, que reconoce a la razón en todo lo histórico y para quien el estadio más elevado y definitivo del proceso de la historia del mundo eventualmente se produce mientras él mismo vive en Berlín. El ataque de Nietzsche sigue siendo iluminador aun cuando lo separemos de su contexto originario. En tanto trata de la ciencia y de la erudición modernas, amplias secciones de ese ensayo pueden ser interpretadas como dirigidas al uso y al abuso de la historia de la ciencia, ámbito en el que se combinan la ilusión del progreso científico y la aberración del pensamiento histórico:

> El progreso de la ciencia ha sido asombrosamente rápido en la última década; pero piénsese en los sabios, esas gallinas extenuadas. No son por cierto naturalezas «armoniosas»; meramente pueden cacarear más que antes, porque ponen huevos más a menudo; pero los huevos son cada vez más pequeños aunque los libros sean más voluminosos (Nietzsche, 1957: 46).

La historia de la ciencia, con su producción, más que ocasional, de libros muy voluminosos, no ha gozado de una reputación especialmente buena entre los científicos. Ya sea que la escribiesen historiadores profesionales o aficionados, o científicos en ejercicio o retirados, se la ha visto siempre —para parafrasear otra vez a Nietzsche— como ocupación de una raza de eunucos, «bulliciosos sujetos que se comparan con los romanos como si fueran semejantes a ellos», como compensación de los que nunca pudieron hacer ciencia ellos mismos, ya sea porque dejaron de hacerla o porque nunca la hicieron suficientemente bien.

Las tres especies de historia que Nietzsche propuso distinguir —la monumental, la anticuaria y la crítica— pueden hallarse asimismo en la historia de las ciencias. Ninguna otra disciplina ha tomado con más seriedad que la historia de la ciencia la advertencia de Nietzsche de que el pasado sólo puede ser explicado por lo que en el presente es más poderoso. Por eso el historiador de la ciencia hace un hábito del llegar mucho después de la época de la cosecha, y no como huésped bienvenido sino como huésped tolerado en la comida de acción de gracias celebrada por la comunidad científica, cayendo a veces «tan bajo que se satisface con cualquier alimento y [devora] ávidamente cuantas migas caen de la mesa bibliográfica». Que al científico no le importe cuando suscita el interés del historiador, y que éste aburra cuando adula a aquél: ése es el dilema que afronta el historiador de la ciencia.

La suya era una historia de manual, como la llamó Joseph Agassi:

> En la primera edición de su historia de la física, de 1899, Cajori calificó con un enorme signo negativo a los que creían en los electrones. En la segunda edición, de 1929, calificó a esas mismas personas con un enorme signo positivo. Puede hallarse una crítica explicación de tal cambio de actitud en el increíblemente ingenuo prefacio de la segunda edición, en el que expresa su lealtad al manual de física al día. Así, toda vez que el manual se modifica, la historia de la ciencia cambia en el mismo sentido (Agassi, 1963: 33).

No obstante, los historiadores de la ciencia no escriben prefacios o historias de manuales porque deseen complacer a los científicos. Al hacerlo satisfacen, por lo general, también las expectativas de los profesionales de la historia. En un memorando presentado ante la Real Academia de Ciencias de Munich en septiembre de 1858, Leopold von Ranke, uno de los pocos historiadores algo interesados en el tema, sugirió acometer una amplia serie de libros de historia de la ciencia («*Geschichte der Wissenschaften*»). Era manifiesto para Ranke que esos libros sólo podían ser escritos de una manera específica: tendrían que constituir una «historia de los *resultados* científicos». Era evidente que el historiador de la ciencia, siempre estre-

chamente asociado con el que ejercía en ese dominio, debía centrarse en las épocas más recientes del desarrollo científico, mientras que al historiador político le estaba permitido dirigirse a las épocas más remotas de la historia de la humanidad.

Ni el compromiso de Ranke y su genuino interés por el desarrollo de la historia de la ciencia, ni las innúmeras historias de distintas disciplinas que de hecho se han escrito después de su propuesta, han sido aceptadas, o se les ayudó a incorporar a la profesión histórica el campo recientemente establecido. Probablemente los historiadores estaban convencidos de que el desarrollo de la ciencia debía ser presentado en la forma de manuales de historia, pero no podía inducírselos a que les gustasen. El que tanto los científicos en actividad como los historiadores de la ciencia, compartan la concepción de la historia de las ciencias como un relato de esplendor y felicidad, concepción expresada por Edward Gibbon al comienzo de su *Essay on the Study of Literature* (1764), no convence al historiador político tradicional, que, inmerso en el masoquismo característico de su disciplina, prefiere escribir la historia de los imperios y, por tanto, de acuerdo con Gibbon, la de las miserias de la humanidad.

Aunque compartía con quienes ejercen la ciencia la creencia en un crecimiento acumulativo del conocimiento y en un continuo progreso del pensamiento científico, el historiador de la ciencia no sólo nos narra una historia de los héroes y del culto a los héroes, sino que al mismo tiempo formula una condena de los villanos. En el escenario no aparecen únicamente ingeniosos adelantados y brillantes pero incomprendidos precursores: hay asimismo heréticos y tramposos, petardistas y plagiarios, y, por presentarlos, la historia de la ciencia constituyó, bastante paradójicamente, un esfuerzo constante por recordar al científico aquellos a quienes era mejor que olvidara. Presentando para algunos el aspecto de un panteón y para otros el de una penitenciaría, la historia de la ciencia fue, como la describió una vez Gaston Bachelard, una disciplina normativa con un insaciable interés por los errores.

Aunque no me propongo excusarme por trazar este burdo esbozo de una imagen mucho más sutil e interesante, me gustaría destacar que en la historia de la ciencia ha habido más bien diversas orientaciones, y que podría caracterizarse a algunas de ellas como pertenecientes a distintas tradiciones nacionales de enseñanza y de investigación. Distinguiendo entre un enfoque unidisciplinario y un enfoque multidisciplinario y separando la modestia idiográfica de las aspiraciones nomotéticas, podría afirmarse que la actitud anglosajona en la *history of science* ha sido la de concentrarse en un grupo de disciplinas, a saber, las ciencias naturales, mientras que las amplias connotaciones del término *Wissenschaft* ha conducido a los historiadores de la ciencia alemanes a ocuparse con campos diversos de la investigación y a prestar especial atención a las diferencias intrínse-

cas que existen entre ellos, esto es, a las diferencias existentes entre las *Naturwissenschaften* y las *Geistewissenschaften.* Tengo la impresión de que, acaso debido a la influencia de la epistemología neokantiana, la tradición alemana en el terreno de la historia de la ciencia es intrínsecamente idiográfica en una forma en que la tradición anglosajona, que estuvo también interesada en modelos de desarrollo científico más generales, jamás lo ha sido. Por otra parte, hay una tradición específicamente francesa de orientación más pluralista, como inmediatamente lo revela la denominación de «*histoire des sciences*», y que no retrocede ante la teorización. Debemos distinguir un importante grupo de historiadores de la ciencia franceses, tanto de sus colegas anglosajones como de sus colegas alemanes, de los cuales podrían decir, como Cournot: «*Ces savants du Nord ne ressemblent pas à nos têtes français.*» Sería un problema interesante para la propia historia de la ciencia establecer por qué esta tradición francesa permaneció más bien parroquial, dado el contexto internacional en que siempre ha dominado la *history of science* anglosajona. Sería asimismo interesante, creo, preguntarse por qué esa *histoire des sciences* epistemológicamente orientada, encendida e inflamada por las osadas visiones de Gaston Bachelard y solidificada por la meticulosa investigación empírica de Georges Canguilhem, condujo a Michael Foucault y a sus seguidores a un sendero que ahora resulta ser un callejón sin salida, a pesar de que el imponente edificio en el que se ha colocado el letrero de «Sin salida» es nada menos que el Collège de France.

II. *La historia de la filosofía en cuatro filósofos*

No sólo hay muchas historias de la filosofía: también hay filosofías de la historia de la filosofía, historias de la filosofía de la historia, e historias de la historia de la filosofía. La mayor parte de ellas confirma la creencia de que la demasiada reflexión sólo conduce hacia atrás, y que el erudito caviloso siempre corre el peligro de convertirse en lo que Diderot llamó a su vez «*un système agissant à rebours*». La profusión de libros de historia de la filosofía no señala la legitimidad del género, sino más bien la dificultad de lograrla. Condorcet debe de haber estado de humor irónico al afirmar que no hay mejor indicio del avance de un campo que la facilidad con que es posible escribir libros mediocres acerca de él.

Héroes y villanos aparecen una vez más en la historia de la filosofía. Para algunos —como Brucker— es una señal de errores y de infinitos ejemplos de pensamiento equivocado y que induce a equivocación. A menudo es una historia de dilemas (Renouvier), pero a la vez —al menos para la mirada retrospectiva de Hegel— «una sucesión de mentes nobles». Difícilmente sorprenda que los manuales

de historia de la filosofía suenen muy parecidos a los manuales de historia de la ciencia por ser escritos desde un punto de vista filosóficos diferente. La influencia de la ortodoxia protestante y la influencia de Leibniz son manifiestas en Bruckner (*Historia critica philosophiae,* 1742-1744), lo mismo que en Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie,* 1791-1797), y la historia de la filosofía de Tennemann (*Geschichte der Philosophie,* 1798-1819) revela su origen kantiano en no menor medida en que la de H. Ritter (*Geschichte der Philosophie,* 1829-1853) revela su espíritu hegeliano (Delbos, 1917).

No continuaré discutiendo historias de la filosofía. Es una tarea para la cual no estoy preparado ni soy lo bastante competente. A pesar de lo que he señalado hasta aquí, acerca de este tema se han escrito valiosos estudios, como la *Histoire de l'histoire de la philosoprie* de Lucien Braun, precisamente un discípulo de Georges Canguilheim. Debemos recordar, empero, que lo que se analiza aquí es siempre *investigación* filosófica. Pero no es del todo evidente que la historia de la filosofía haya desempeñado en la investigación y en las publicaciones filosóficas el mismo papel que desempeñó en la *enseñanza* de la filosofía y, para usar una expresión de Robert Merton, en la transmisión oral del conocimiento filosófico.

Hay un profundo ánimo antihistórico en toda la filosofía, una confianza, continua y siempre sorprendente, del *ego* filosofante en sus capacidades para procurarse y gozar del encanto que sólo un conocimiento definitivo y completo puede proporcionar, un conocimiento llevado, como dice Kant en los *Prolegómenos,* «a tal completud y fijeza, que ya no requiere de ulterior modificación ni está sujeto a argumentación alguna por descubrimientos nuevos» (Kant, 1950: 115). En este sentido, la filosofía es una disciplina nostálgica, pero que sólo puede ser colmada en el presente, nunca en el pasado. La historia de la filosofía parece tan superficial para los filósofos dogmáticos como fútil a los escépticos. Se convierte en una inquietud de la mente (Nietzsche) y, por último, el certificado de defunción que la filosofía llena para sí misma cuando al final se la reduce al punto de que sólo es posible escribir su historia (Troeltsch).

El pasado de la filosofía no es igual que, por ejemplo, el pasado de la química. Un químico puede haber escuchado hablar de Lavoisier, o haber leído acerca de él, pero para él sería un derroche de tiempo, y no tendría mucho sentido, repetir en su laboratorio los experimentos del *Traité élémentaire.* Los filósofos, en cambio, aunque se les consiente desconfiar de la duda radical de Descartes, rechazar la monadología de Leibniz o detestar la concepción del Estado de Hegel, difícilmente puedan desdeñar a Descartes, Leibniz y Hegel por ser simplemente anticuados. El pasado de la filosofía está vivo porque posee una inextinguible capacidad de generar polémica (Gueroult). Sólo es posible preservar esa capacidad, sostienen los filósofos, en la medida en que el pasado filosófico sea despojado de su contexto his-

tórico. El término «presentismo» nunca suena a los filósofos como un reproche; no, al menos, a aquellos que, como Hegel, declaran que no hay pasado en la filosofía, sino sólo un presente. Por tanto, la mayoría de las historias de la filosofía son o meras clasificaciones y cronologías, o una crítica de los dogmas y de las doctrinas. Sólo raramente intentan interpretar el pasado filosófico en su contexto cultural.

Permítaseme ahora dirigirme a cuatro filósofos y decir algo acerca de sus concepciones de la historia de la filosofía. Entre ellos, Descartes ejemplifica el humor antihistórico característico no sólo de la filosofía, sino también de muchas historias de la filosofía. Hegel reemplaza la historia por la teleología. Dilthey interpreta a la filosofía como un sistema cultural específico. Husserl intenta superar los peligros del relativismo histórico intentando (re-)establecer a la filosofía como ciencia estricta. Al hablar, siquiera brevemente, de esos cuatro filósofos, me propongo indicar que la historia de la filosofía está indisolublemente entrelazada con la filosofía de la historia y, en principio, reducida a ella.

VIAJES CARTESIANOS

René Descartes estuvo en Francia y en Baviera, en Polonia y en Prusia, en Suiza, Italia, Holanda y Suecia: fue, pues, un filósofo que viajó mucho, y probablemente se sitúa, en términos de kilómetros recorridos, en el extremo superior de una escala cuyo extremo inferior debe ocupar sin duda Immanuel Kant. Salvo un corto viaje por mar que dio lugar a una extensa nota al pie acerca de los mareos provocados por la navegación en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Kant nunca abandonó su nativa Koenigsberg en la Prusia oriental. Descartes y, con él, una nueva época de la filosofía, comienza con una pieza de literatura de viajes. Tal es, según sugiero, el modo en que debemos ver por un momento el *Discours de la Méthode* (1637).

Es tanto una narración como un tratado, y desde su inicio llama la atención una nota más bien íntima:

> Estuve entonces en Alemania, adonde había marchado con motivo de las guerras que aún no han terminado; y cuando regresaba a mi ejército tras la coronación del Emperador, el comienzo del invierno hizo que me detuviera en un lugar en el que, por no hallar un compañero de conversación que me entretuviera y, además, por no tener, afortunadamente, preocupaciones o pasiones que me turbaran, permanecí todo el tiempo solo en una abrigada habitación en la que dispuse de total libertad para revisar mis pensamientos (Descartes, 1965: 11).

La búsqueda cartesiana de una verdad en las ciencias es una historia de desengaño por la lectura de libros y de desilusión ante la experiencia mundana. Las falacias de los que ajustan su conducta a los ejemplos hallados en los libros, son obvias:

> Pero yo creía que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas y a la lectura de los libros de los antiguos, tanto a sus historias como a sus mitos. Pues conversar con hombres de edades pasadas es como viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los distintos pueblos, a fin de juzgar las nuestras correctamente, ... Pero cuando se pasa mucho tiempo viajando, uno puede convertirse en extranjero en el propio país, y cuando uno siente vivo interés por las cosas del pasado, comúnmente permanece ignorante de las del presente (Descartes, 1965: 7).

Ahora, a más tardar, puede parecer escasamente original llamar al *Discourse* de Descartes pieza de literatura de viajes: ésa es la metáfora del autor, no la del lector. Al recurrir a ella Descartes presenta lo que podría denominarse el dilema del filósofo. No estoy seguro de la influencia de Descartes en este sentido, pero me sorprende que el dilema del etnógrafo, un *leitmotiv* desde Rousseau hasta Lévi-Strauss, suene como una variación del tema cartesiano, la cual expresa, por así decir, los problemas del viaje al extranjero, en tanto que Descartes se había referido a los problemas de viajar de regreso al pasado.

Por supuesto, Descartes no viaja sólo de regreso al pasado, sino también a otros países. Eventualmente, las experiencias del etnógrafo acrecientan el escepticismo del historiador: costumbres distintas no son más satisfactorias que libros antiguos, y la creencia del filósofo «en algo que me haya sido enseñado sólo por el ejemplo y la costumbre» desaparece completamente.

Por tanto, un desencanto y una ruptura con el propio pasado señalan el comienzo de la filosofía moderna. La historia de la filosofía puede satisfacer, en el mejor de los casos, un deseo exótico, porque no nos es posible imaginar algo tan extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo. Sin embargo, esta actitud antihistórica se sitúa muy cuidadosamente en un contexto histórico preciso. Descartes sigue el consejo de Guez de Balzac de suministrar una historia de su espíritu y de su heroico combate contra los *géants de l'école* (carta del 30 de marzo de 1628). Al hacerlo, se satisfacía un deseo más bien común de continuidad y de coherencia biográfica. Los argumentos de quienes procuran mostrar dónde y con qué frecuencia Descartes incurre en un error cronológico en su explicación, están enteramente fuera de lugar. Difícilmente sea una cuestión esencial la de si las fechas que indica son correctas o incorrectas, pero es importante advertir que Descartes necesitó que nosotros, sus lecto-

res, supiéramos que hubo un momento de iluminación que, en sus meditaciones, lo condujo a la conclusión de que, en lugar de dejarse guiar por los filósofos del pasado, debía guiarse en adelante por sí mismo: de acuerdo con las *Cogitationes privatae,* ello ocurrió el 10 de noviembre de 1619.

Los viajes de Descartes en el espacio y en el tiempo lo remontaron al *ego* filosofante. Ni los viajes imaginarios en el mundo de los libros ni los viajes reales en el libro del mundo pueden proporcionar el conocimiento sólido y firme que es necesario para la fundamentación de la filosofía. El filósofo puede hallar ese conocimiento sólo en sí mismo, solitario pero seguro, en una habitación abrigada un frío día de invierno.

EL ENSAYO DE HEGEL

En sus *Lecciones de historia de la filosofía* (segunda edición, 1980), Hegel declaraba que la influencia de Descartes estribó ante todo en «su actitud de hacer a un lado todos los presupuestos precedentes e iniciar [el pensamiento filosófico] en forma libre, simple y, asimismo, común» (Hegel, 1974: III, 221). Descartes había dicho que el pensamiento debe iniciarse necesariamente a partir de sí mismo, de modo que las filosofías precedentes eran hechas inmediatamente a un lado. Fue su rechazo de las filosofías del pasado lo que aseguró a Descartes su lugar en la historia de la filosofía. Descartes, empero, no podía ser elogiado. Con él comenzó una nueva época de la filosofía, pero puso manos a la obra «de manera muy simple e ingenua, con una narración de sus reflexiones [tal] como se le habían ocurrido». Aunque puedan sonar a reproche, Hegel formula esas observaciones, no obstante, con un ánimo más bien distante: había que criticar a Descartes, pero no se lo podía censurar. La aparición de su filosofía, lo mismo que la de cualquier otra filosofía, respondía, de acuerdo con Hegel, a una necesidad.

Para Hegel la historia de la filosofía puede ser fácilmente distinguida de la historia de la ciencia en razón de su manifiesta desventaja: no había una concepción clara del objeto de la filosofía ni, por tanto, consenso alguno acerca de su pasado y de sus posibles realizaciones futuras. Se habían escrito historias de la filosofía voluminosas y hasta sabias, pero estaban dedicadas a lo que Hegel llamaba «la existencia externa y la historia externa de la filosofía», de lo cual estaba visiblemente ausente toda auténtica inteligencia filosófica. Los autores de todas las historias de la filosofía precedentes eran como animales que percibían las notas sin que sus sentidos pudieran penetrar la armonía de una pieza musical.

Tras haber desdeñado a su magistral modo, por comunes y superficiales, todas las ideas precedentes acerca de la historia de la

filosofía, ese «campo de batalla cubierto por los huesos de los muertos», Hegel expresaba que nada hay de arbitrario en la actividad del espíritu pensante, y que cuanto ocurre debe ser racional. El estudio de la historia de la filosofía es, por tanto, una introducción a la filosofía misma. La filosofía, sistema en desarrollo, no es otra cosa que su propia historia. A cambio de ese modo de estructurar la historia debe pagarse el precio habitual: la teleología. Esa historia de la filosofía, a la que el propio Hegel llama teodicea, se convierte en una revelación «de lo que ha constituido la meta del espíritu a lo largo de la historia», un prolongado y complejo ensayo, que al comienzo sonó desigual e inseguro, pero que después fue mejorando constantemente para culminar en una grandiosa armonía, no exactamente un potpourrí, como suponía el oído poco ejercitado, sino una pieza larga y coherente que Hegel, según se supo al final, no sólo dirigió, sino que también arregló, corrigió y, quién sabe, acaso hasta compuso.

A fin de desarrollar su ideal de una historia de la filosofía verdaderamente filosófica, Hegel solía compararla con la historia de la ciencia. Sin embargo, una comparación con la historia del arte es igualmente apropiada, si no lo es más. Quizá no hay obra más cercana a la *Historia de la filosofía* de Hegel que la *Historia del arte antiguo* de Johann Joachim Winckelmann, a quien Hegel no pudo menos que elogiar como a quien había sugerido una nueva visión y abierto perspectivas novedosas en el mundo del arte. Para Winckelmann, la belleza perfecta debía ser buscada en el pasado remoto, en los orígenes del arte griego; para Hegel la verdad última se había revelado finalmente en el presente real de su propia filosofía. Para Winckelmann la estética prevalecía sobre la historia del arte, tal como una filosofía de la historia particular prevalecía sobre la historia de la filosofía de Hegel.

Los archivos de Dilthey

Entre las últimas obras que Wilhelm Dilthey fue capaz de concluir se contaba una historia de la juventud de Hegel: uno de sus muchos intentos, como él mismo lo describió, de revivir la vida de un filósofo y por reconstruir un sistema filosófico a partir de manuscritos (*«aus den Papieren zu schreiben»*). Dirigidas a comprender la evolución del pensamiento filosófico, las propias contribuciones de Dilthey a la historia de la filosofía están escritas incuestionablemente en contra de Hegel y con un espíritu hegeliano. Por ejemplo, en deliberado contraste con Hegel, Dilthey explica el desarrollo de la filosofía, no como un cambio progresivo del pensamiento abstracto, sino como parte integrante de una historia cultural más amplia. Por largo tiempo la historia de la filosofía se limitó o bien a la biografía de filósofos famosos o bien a la historia de disciplinas y especiali-

dades filosóficas de peso. Una historia de la filosofía verdaderamente «científica» requeriría tanto la adopción del método filológico como una ruptura que dejase atrás el pensamiento histórico, esto es, un pensamiento evolutivo *(Entwicklungsdenken)*. Esos dos presupuestos existían ante todo en el pensamiento filosófico alemán, y Hegel se había servido muchísimo de ellos al dar unidad a la historia de la filosofía revelando la estructura de su desarrollo.

Pero Hegel no fue capaz de escribir la historia de la filosofía en un contexto cultural más amplio. Los primeros atisbos de una historia cultural de la filosofía como ésa podían hallarse en *Port-Royal* de Saint-Beuve, en la *History of Civilization in England* de Buckle y en la *Histoire de la littérature anglaise* de Hipólito Taine.

La cultura de una nación y de una época está representada por su teología y por su literatura, por sus ciencias y por su filosofía. Dilthey piensa que no es posible escribir la historia de uno de esos estratos de la cultura sin tomar en consideración los restantes. No obstante, la filosofía ocupaba entre ellos un decisivo lugar privilegiado. La poesía y la religión proporcionaban a la humanidad una guía, pero les faltaba la sólida base de las ciencias positivas. En cambio, éstas podían ayudar al hombre a explicar la naturaleza, pero no podían indicarle ya el modo de orientar su vida o ayudarle a comprender el mundo. Sólo la filosofía podía hacer ambas cosas. Consistía en una combinación de ciencia y *Weltanschauung*, y la historia de la filosofía siempre debía reconstruir y exhibir esa imagen doble.

Dilthey había caracterizado a las biografías filosóficas como intentos iniciales e inmaduros de escribir la historia de la filosofía. Nada sorprendente hay en el hecho de que él mismo hubiese escrito las «vidas» de Schleiermacher y de Hegel y hubiese defendido vehementemente la investigación biográfica. Para Dilthey la naturaleza histórica del hombre era su naturaleza más elevada, y las biografías constituían el mejor camino para demostrar esa concepción antropológica. La historia de la filosofía no era un sistema, como Hegel la había concebido, sino que era un instrumento: con su ayuda pueden identificarse, localizarse y medirse transformaciones que antropológicamente arraigan en visiones del mundo. Al escuchar a Dilthey hablar acerca de la necesidad de reconstruir el contexto de un sistema filosófico y de reestablecer su desarrollo, no a partir de libros publicados sino a partir de los manuscritos originales del filósofo, se tiene la impresión de que se asemeja a un investigador de campo más que a un catedrático y filólogo. La historia de la filosofía de Dilthey es una antropología llevada a cabo en el archivo.

Los comienzos de Husserl

La concepción hegeliana de la historia de la filosofía no sólo condujo al despertar de los enfoques científicos en el terreno de la filosofía, sino también a la errónea comprensión historicista y escéptica de ella y, finalmente, a una forma decadente de filosofía: una taxonomía de *Weltanschauungen* absolutamente sin compromisos. Edmund Husserl trazó esa imagen en su persistente propósito de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. Su crítica no era en modo alguno una cosa simplemente personal. A comienzos del siglo XX predominaba en la filosofía un generalizado sentimiento de malestar. Ni del enfoque, extremadamente sistemático, de su historia, propuesto por Hegel, ni del apuntalamiento «antropológico» hecho por Dilthey, había derivado orientación válida alguna. Finalmente, Jaspers pareció reemplazar la filosofía por la psicología al referirse a las diferentes visiones del mundo que hallaba en la historia de la filosofía, a la manera del psiquiatra que, incapaz de ofrecer a sus pacientes una curación, se alegra de ser capaz al menos de clasificar sus enfermedades (Rickert, 1920-1921).

No obstante, Husserl lamentaba la decadencia del pensamiento filosófico y la fragmentación de los sistemas filosóficos desde mediados del siglo XIX. Sencillamente había demasiadas escuelas, ramas y especialidades. Cada tanto se halla aún filósofos, pero nunca sus filosofías. Esta crisis, si bien no era la primera de la historia de la filosofía, condujo a un estado de anarquía sin precedentes, puesto que tampoco las ciencias positivas se mostraban seguras en sus procedimientos y en sus resultados. Ello favoreció la difundida sensación de que los valores tradicionales de Europa se habían vuelto obsoletos. La causa de esta deplorable situación residía, ante todo, en el hecho de que el prematuro intento de la filosofía moderna por volverse más científica había provocado la autonomía de la filosofía y su separación tanto de las ciencias naturales como de las humanas, sin adelantar con ello su estatuto como disciplina. No sólo no logró volverse más «científica», sino que además se vio enfrentada al arduo problema de determinar sus relaciones con esos nuevos y prometedores campos del conocimiento. El intento de Husserl por desarrollar la filosofía como una ciencia en el sentido estricto del término, nada tiene que ver con la imitación de «las matemáticas puras y de las ciencias naturales exactas, a las que nunca dejamos de admirar como modelos de disciplinas científicas rigurosas y altamente exitosas» (Husserl, 1970): 3-4). Había que rechazar la idea de una filosofía naturalista defendida por «fanáticos experimentalistas» y, junto con ella, la introspección de los historicistas. Husserl intentó filosofar sin supuestos; el suyo fue el ideal de una filosofía

sin presupuestos. La filosofía sólo puede recuperar su crédito constituyéndose como «ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes».

La filosofía como ciencia rigurosa sólo puede desarrollarse como una fenomenología trascendental, mediante un enérgico movimiento de separación respecto de la opinión de filósofos del pasado y del presente, y orientado hacia las cosas mismas. Pero si bien la oposición de la fenomenología trascendental a las consideraciones históricas (Ricoeur) se puso de manifiesto desde el comienzo mismo, Husserl no descuidó enteramente la historia de la filosofía. Las reflexiones históricas de *Crisis*, por ejemplo, no fueron decididas simplemente «a los efectos de una presentación que impresionase (Husserl, 1970: xxix, Introducción del Traductor); no eran un aspecto accidental de su método. Por otra parte, es obvio que Husserl en muchos lugares —en secciones históricas de su trabajo temprano y programático «La filosofía como ciencia estricta» (1910-1911), en la extensa sección introductoria titulada «Historia crítica de las ideas» con que abría sus lecciones de filosofía primera (1923-1924) y en la propia *Crisis* (1938), y también en los desarrollos históricos de muchas de sus lecciones— intentó ante todo mostrar que «los primeros filósofos no eran capaces de resolver los problemas que él hubiera procedido a resolver mediante la fenomenología» (1970: xxviii). Husserl echa una mirada retrospectiva a las filosofías del pasado sólo para asegurarse de esas deficiencias; pasa las páginas de un vasto *errorum index* que constituye la historia de la filosofía para preparar un libro mejor, dirigiendo su mirada a la historia de la filosofía como preparación mental, como una motivación espiritual para hallar la única y sola verdadera filosofía: la fenomenología.

Cuando Edmund Husserl fue invitado por el Institut d'Etudes germaniques y por la Société Française de Philosophie para dar cuatro lecciones con el carácter de una «Introducción a la fenomenología trascendental», en febrero de 1929, habló en el Anphithéâtre Descartes de la Sorbona. Difícilmente podía haberse hallado un lugar más apto para la primera presentación de lo que más tarde, en la versión publicada, llamó *Meditaciones Cartesianas. Cuando*, al final de esa obra, Husserl había desarrollado su idea central de una *epokhé* fenomenológica, se pudo advertir con claridad hasta qué punto había repetido y variado el tema cartesiano, y que, lo mismo que Descartes, había intentado igualmente zafarse de todas las opiniones precedentes y emprender un nuevo comienzo, «*commencer tout de nouveau dans les fondements*».

Husserl vio a Descartes y se vio a sí mismo como «filósofos incipientes» *(anfangende Philosophen)*. Al escribir acerca de Descartes manifestó una afinidad selectiva por las obras de ese filósofo, acaso la única afinidad de esa índole que puede hallarse en sus reflexiones. La filosofía, decía Husserl, fue siempre una cuestión más bien

personal, y si bien las *Meditaciones* no eran sólo documento del filosofar de Descartes, eran aún un modelo para todo nuevo comienzo de la filosofía. Sólo en su perjuicio las ciencias positivas no tomaron demasiado conocimiento de las *Meditaciones*, y Husserl emprendió incluso una especie de reconstrucción contrafáctica de la historia de la filosofía europea preguntándose qué podría haber ocurrido si no se hubiera inhibido el crecimiento y el desarrollo del germen de la filosofía de Descartes.

Por supuesto, Husserl no continuó a partir del punto en que Descartes había dejado. Descartes pertenecía a aquellos que hacen un descubrimiento —el del *ego cogito* en su caso— pero desconocen lo que han descubierto. Las *Meditaciones cartesianas* de Husserl se dirigen a las deficiencias de Descartes tanto como a las fallas de las ciencias positivas. La fenomenología es el grandioso —quizá demasiado grandioso— intento de cumplir una promesa y corregir un error.

La *epokhé* fenomenológica es también una *epokhé* histórica, aun cuando Husserl llegue a evocar las circunstancias históricas en las que Descartes escribió sus obras, a fin de justificar su propio intento de suscitar un renacimiento de las *Meditaciones*, preguntándose si el infortunado presente que él vive no corresponde acaso al miserable pasado que provocó la filosofía de Descartes. Sin embarggo, al referirse a Descartes, Husserl no se propone volver a un sistema filosófico del pasado. Está interesado en la reconstitución de la *idea* misma de filosofía, no en la reconstrucción del contexto cultural o del desarrollo histórico de una filosofía determinada. En la historia de la filosofía se almacenan ideas y proposiciones, y nosotros podemos emplearlas para nuestros propósitos, sin preocuparnos demasiado por si proceden de Kant o de Santo Tomás, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso. Debiéramos estar menos interesados en Descartes que en los motivos filosóficos de sus *Meditaciones*, las cuales son eternamente válidas *(Ewigkeitsbedeutung)*. Cuando, al final de sus comienzos, Husserl cita a San Agustín —«*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*»— el lector no puede menos que recordar a Descartes, quien ya trescientos años antes había reclamado al filósofo que permaneciera en casa, que mirara dentro de sí mismo y nunca más viajara de regreso a la historia de la filosofía.

III. *Una historia de orden medio*

Deseo ahora presentar una alternativa a la noción de la historia de la filosofía presentada hasta aquí. Afortunadamente, esa alternativa puede ser hallada en los escritos de los medios filósofos que ya he mencionado. He de centrarme en la contribución de Hegel.

Antes de hablar de la historia de la filosofía como un sistema de desarrollo en la Idea, cuya revelación ha constituido la meta del espíritu a lo largo de la historia, y, finalmente, como verdadera teodicea, Hegel desecha «las ideas corrientes» acerca de la historia de la filosofía. Al leer con diligencia los *Annales* y burlarnos de las ingenuas historiografías de antaño, no podemos sino hacer una señal de asentimiento cuando Hegel declara que una mera colección de hechos no constituye ciencia, y que «la narración de algunas opiniones filosóficas tal como surgieron y se manifestaron en el tiempo es árida y desprovista de interés».

En el repaso de diferentes *géneros* de la historia de la filosofía, empero, el rechazo y el elogio no son las únicas formas de la valoración de Hegel. Está asimismo la indiferencia. Lo que sugiero, pues, es modificar la tríada hegeliana: dar por sentado lo que él rechaza, rechazar lo que él elogia, elogiar lo que le es indiferente:

> La filosofía tiene una historia de sus orígenes, su difusión, su madurez, su decadencia, su resurrección; una historia de quienes la enseñaron, la promovieron y de quienes se opusieron a ella; a menudo, también de su relación externa con la religión y, ocasionalmente, con el Estado. Este aspecto de su historia da lugar, además, a cuestiones interesantes (Hegel, 1974: I, 9).

Deslindados de la historia de su «contenido interno», estos aspectos pertenecen a la «historia externa» de la filosofía. Aunque Hegel dijo más cosas acerca de esta especie de historia, y da la impresión de que podría volver a ella una vez escrita la historia interna de la filosofía, es indudable que esas «cuestiones interesantes» tuvieron para él sólo importancia secundaria.

Si tenemos presente que Hegel concedió a la historia externa de la filosofía una cierta importancia, aunque menor, se hace posible leer sus afirmaciones programáticas en dos niveles diferentes. El que la filosofía pertenezca a su propio tiempo y esté restringida sólo por sus propias limitaciones, puede ser interpretado, como hace Hegel regularmente, en la perspectiva de su filosofía de la historia: cada filosofía es vista entonces como la manifestación de un estadio particular de la historia, como un eslabón en la cadena global del desarrollo espiritual. Pero cuando Hegel advierte, por ejemplo, que «no debiéramos... convertir una antigua filosofía en algo muy distinto de lo que fue originariamente» y previene acerca de «no introducir material extraño» en la presentación de ideas filosóficas, intentaba ante todo preservar el contexto de una filosofía específica:

> La forma particular de una filosofía es, pues, contemporánea de una constitución particular de los hombres entre los cuales hace su aparición, con sus instituciones y formas de gobierno, con su moralidad, su vida social y las capacidades, las costumbres y las

utilidades de ellas; así ocurre con sus intentos y sus logros en el arte y en la ciencia, con sus religiones, sus guerras y sus relaciones exteriores; también con la decadencia de los Estados en los que ese principio y esa forma particular han mantenido su supremacía, y con la originación y el desarrollo de nuevos Estados en los que encuentra su manifestación y su desarrollo un principio más elevado (Hegel, 1974: I, 53).

Una vez dirigida nuestra atención a esas «cuestiones interesantes», las hallamos en momentos y en lugares en los que difícilmente hubiésemos esperado hallarlos alguna vez. Así, para dar un solo ejemplo, Edmund Husserl, al lanzarse tras la historia de la idea misma de filosofía, y sosteniendo su coherencia en virtud de una «oculta unidad de interioridad intencional» (*«verborgene Einheit intentionaler Innerlichkeit»*), de repente se detiene y comienza a preguntarse si la concepción —enteramente errónea en su opinión— de que la psicología experimental deba convertirse en la base de la filosofía, no tiene acaso mucho que ver con el deplorable hecho de que las ciencias naturales de su tiempo están alojadas en los departamentos de filosofía y que en ellos la mayoría de los científicos regularmente nombran a psicólogos en las cátedras de filosofía (Husserl, 1910-1911: 321).

No sé qué contribuciones a la historia de la filosofía que se concentra en las «cuestiones interesantes» de Hegel existen ya. Lo que sé, empero, es que pueden hallarse importantes fragmentos de ella en las filosofías del pasado, pocas veces en lugares prominentes, la mayoría de las veces ocultas por ahí, en notas al pie y en epílogos, en obras menores y en piezas ocasionales, aparentemente espúrias, pero inquietantemente presentes. Comienza a emerger una nueva historia de la filosofía cuando —para no mencionar sino dos de las «viejas» metáforas— raíces y nacimientos son menos importantes que ramas y bautismos. No hallándose aún en posesión de respuestas completas y en busca todavía de «cuestiones interesantes», ésa será una historia de orden medio, para tomar en préstamo una noción de Robert Merton. Se situará en algún punto entre los sistemas antropológicos de Dilthey y sus procedimientos filológicos. No será tan sagrada como la teodicea de Hegel ni tan superficial como sus «ideas corrientes», sino más bien tan realista y secular como su historia externa.

IV. *La historia de la filosofía en contexto disciplinario*

No todos los filósofos viajan, pero casi todos ellos son arquitectos, como Descartes, que comparaba la evolución de la filosofía con el desarrollo de un poblado antiguo. Pequeño villorrio al comienzo, se convirtió en una gran ciudad al final, aunque mal planificada, con

«un gran edificio aquí, uno pequeño allá» y con calles que eran torcidas y desparejas. Descartes, proyectando sobre esa ciudad una mirada estética, decidió construir una mejor, «concebida y realizada por un solo arquitecto», ordenada por él, ingeniero filosófico, «en completo acuerdo con su imaginación». Predomina en la historia de la filosofía un deseo de pureza arquitectónica y el gozo de la planificación. Así, sugiere Descartes —puesto que no es posible reconstruir enteramente toda la ciudad— «considerar cada uno de [sus] edificios por sí mismo». Kant, casi con las mismas palabras, define la ciencia como un sistema por sí mismo que «arquitectónicamente» debe ser tratado como «un todo que existe de por sí... un edificio separado e independiente, ... y no como una dependencia o como una parte de otro» (*Crítica del Juicio,* § 68). Finalmente, Hegel, con el fin de no confundir el tratamiento de la historia de la filosofía, se expresa en favor de su separación de otros departamentos del conocimiento relacionados con ella.

Una pureza de esa índole —aunque tampoco en este punto estoy seguro— puede ser útil para la epistemología, pero tiene ciertamente sus peligros para la investigación histórica en general y en especial para lo que a partir de ahora denominaré «la historia de las disciplinas».

Para mostrar lo que entiendo por ese género debo volver a los escritos de mis filósofos y ser ¡ay! otra vez rebelde a sus preceptos. En realidad propendo a pensar que para un historiador las ciudades viejas y maduras que a Descartes no le agradan, son un lugar mucho más apto para vivir que los «distritos regulares» que él promete trazar, y que una mirada a «[la] historia de las otras ciencias, de la cultura y, ante todo, a la historia del arte y de la religión» podría —*pace* Hegel— enriquecer la historia de la filosofía. En su «Analítica del juicio teleológico» Kant distingue entre los *principia domestica* —los principios de una ciencia inherente a ella misma— y los principios extraños, *principia peregrina,* que descansan en «concepciones que sólo pueden ser confirmadas fuera de esa ciencia». Kant dice que esas ciencias se basan en *lemmata,* proposiciones auxiliares que ellas «toman en préstamo de otra ciencia». Nuevamente, ésta podría ser una distinción útil a los fines de la epistemología o, en su caso, para los de la metafísica, pero tales distinciones no encierran ninguna utilidad a los fines históricos, a no ser que los pongamos en movimiento. Si atendemos a sus comienzos y a sus desarrollos, hallaremos que no hay ciencias de principios extraños y domésticos, que no se trata de *principia domestica* o *peregrina,* sino siempre de procesos de domesticación y de peregrinación que constantemente cambian de dirección y de marcha. La historia de disciplinas es un intento por describir y por comprender ese movimiento: no a través de una búsqueda de lo arquitectónico de la razón pura, «la doctrina de lo científico de nuestro conocimiento» (*Crítica de la razón*

pura, B *861), sino mediante ejemplos de una arquitectura histórica* que nos diga de qué modo algo puede llegar a contemplarse como científico.

Para emplear fórmulas de Quentin Skinner: la historia de disciplinas procura recuperar intenciones, reconstruir convenciones y restituir contextos. Se inicia con la observación, más bien trivial, de que los ambientes cognoscitivos, históricos e institucionales de las disciplinas están constituidos ante todo por otras disciplinas, y que debido a una «economía de recursos» (Abrams) cada disciplina que se propone articular, sistematizar o institucionalizar o profesionalizar un conjunto de ideas y de prácticas, procura también distinguirse de otras disciplinas existentes. Por lo común, imitará a algunas pocas y criticará a muchas. Este es uno de los presupuestos elementales para lograr el reconocimiento de los pares académicos y el apoyo del público más amplio.

No es posible atribuir identidad disciplinaria de una vez y para siempre apelando al «significado último» de una ciencia. Se la adquiere, se la pone en tela de juicio, se la mantiene y se la modifica, en circunstancias históricas y culturales específicas. Una disciplina afirma una *identidad cognoscitiva,* la unicidad y la coherencia de «sus orientaciones intelectuales, sus esquemas conceptuales, sus paradigmas, sus problemáticas y sus herramientas de investigación». A la vez, debe hallar una *identidad social* «bajo la forma de sus ordenamientos institucionales superiores» (Merton, 1979). Finalmente debe adquirirse una *identidad histórica,* la reconstitución de un pasado disciplinario al cual en principio todos los miembros de una comunidad científica estarán de acuerdo en pertenecer. La prueba de identidad cognoscitiva cumple el papel de un programa teórico primariamente distinguiéndola de disciplinas establecidas o rivales. Alcanza la identidad social por medio de la estabilidad institucional, la cual la torna más apta para sobrevivir a la permanente lucha académica. La afirmación de una identidad histórica la distingue de sus competidoras, pero al mismo tiempo impide la diferenciación prematura de la disciplina. Yo subrayaría especialmente que el proceso de institucionalización implica actos de rechazo: las disciplinas adquieren su identidad no sólo mediante afirmaciones sino también mediante negaciones. No sólo deben declarar a quién desean seguir sino también a quién desean abandonar. Para esas estrategias de inserción y de elusión, la reputación de la disciplina es de suma importancia: habitualmente la identidad cognoscitiva, la identidad social y la identidad histórica se forman según el modelo de alguna disciplina de mucho prestigio, mientras que las afirmaciones de unicidad o de imitación de los rangos más bajos queda como la excepción de la regla. En los tres niveles de formación de identidad pueden observarse procesos de selección, rechazo, almacenamiento y de recuperación de orientaciones alternativas.

Esta perspectiva cobró importancia en los últimos años, no sólo en la historia de las ciencias humanas y de las ciencias sociales, sino asimismo en la historia de las ciencias naturales (Graham, Lepenies y Weingart, 1983). En ese ámbito se incrementa la opinión de que en el laboratorio puede haber menos racionalidad, y en el informe de investigación más razonamiento, de lo que hasta ahora se había supuesto. En otro lugar he recurrido a esta perspectiva para analizar las relaciones, tanto históricas como actuales, que existen entre las disciplinas académicas, y he intentado explicar por qué esta perspectiva, en mi opinión, ha comenzado a poner en tela de juicio algunas de las concepciones más tradicionales de la historia de la ciencia que he mencionado al comienzo del presente trabajo. En una obra algo voluminosa acerca de historia de la sociología (Lepenies, 1981) he procurado reunir contribuciones que 1) discuten las relaciones entre la construcción de teorías en sociología y la historiografía del campo, 2) sientan la importancia de narraciones, biografías y autobiografías para la adquisición de la identidad histórica de la sociología, 3) ponen en relación grupos de teorías, escuelas y procesos de institucionalización, 4) formulan la distinción entre la historia de la sociología propiamente dicha y la historia de la investigación social empírica como diferencia entre una historia de discontinuidades y una historia de continuidad, 5) buscan el origen de las relaciones y los conflictos interdisciplinarios, 6) identifican las tradiciones sociológicas nacionales, y 7) persiguen los cambiantes contactos entre algunas de ellas.

Si se me pidiera un ejemplo de esa historia de las ciencias, mencionaría la obra de Georges Canguilhem, cuyo estudio de la complicada relación entre las disciplinas y las ciencias de la vida en el siglo XVIII quedará como un modelo de precisión y comprensión (Canguilhem, 1950).

Husserl sugirió ordenar el mundo social y sus *alter egos* «en asociados *(Umwelt)*, contemporáneos *(Mitwelt)*, predecesores *(Vorwelt)* y sucesores *(Folgewelt)*». Atendiendo al mundo social de las disciplinas, se puede distinguir la historia tradicional de la ciencia, como historia de los predecesores y los sucesores, de la historia de disciplinas aquí propuesta, como historia de asociados y contemporáneos. Son ahora menos importantes las secuencias de influencia que una red de relaciones interdisciplinarias, y la prehistoria del presente no llama tanto la atención como los géneros emergentes y las etnografías disciplinarias del pasado (Geertz, 1983).

V. *Un primer ejemplo: Wunt y sus revistas*

Me pregunto si tal perspectiva de una historia de las disciplinas no podría desempeñar en la historia de la filosofía un papel un poco

más importante que el que ha desempeñado hasta ahora. La sucesión de las ideas, las opiniones, los sistemas y las doctrinas filosóficas continuarían teniendo el principal interés, pero ni se la expondría ingenuamente como una simple narración, ni se la juzgaría de una vez para siempre desde un punto de vista filosófico superior. Se la reflejaría, en cambio, en la ramificación de las especialidades filosóficas, en el traslado y en los intercambios de los centros y las periferias filosóficas, en la formación de diferentes actitudes nacionales en la filosofía y frente a ella, y, por último —pero no por ello menos importante— en la migración del pensamiento filosófico a otros campos del conocimiento y a otras disciplinas académicas, y en el almacenamiento y la transformación que allí experimentan.

El motivo del lamento de Hegel —de que «no se le deja límite... a la filosofía»— debiera convertirse en una razón de peso para que se renovase el interés por su historia. La historia de una disciplina cualquiera debe escribirse forzosamente en relación con otras; por ejemplo, en relación con las disciplinas que aquella de la cual se trata, idolatra, imita como modelos, acepta como aliadas, tolera como vecinas, rechaza como rivales o desdeña como inferiores. Ello es igualmente cierto a propósito de la filosofía. Después de todo, ¿no es la historia de la filosofía occidental al relato de su desfalleciente dominación de disciplinas, primero de las ciencias naturales y, después, poco tiempo más tarde, de las ciencias humanas y sociales? ¿No es una historia de segregaciones vacilantes y exitosas y de fallidos acercamientos, de tardíos intentos por restaurar la unidad entre la filosofía y su infiel descendencia, de los cuales la *Crisis* de Husserl, su defensa de una filosofía como ciencia estricta, es acaso el ejemplo más grandioso? Antes que propugnar la presentación de panoramas tan vastos, sin embargo, quisiera ver esbozos que presenten a la filosofía en un contexto disciplinario más pequeño, una serie de imágenes estáticas que, presentadas una tras otra, adquieran el carácter de un filme y revelen, no exactamente objetos, sino sus cambiantes relaciones, su aparición y su desaparición en un marco de referencia estable.

Solamente puedo ofrecer unos pocos ejemplos, de carácter más bien limitado, de la historia de la filosofía en un contexto disciplinario. En su mayoría son ejemplos de lo que debería o podría hacerse, no de lo que ya se ha hecho. Casi todos ellos se restringen a las ciencias humanas y a las ciencias sociales.

Una historia de la filosofía en un contexto disciplinario debiera centrarse, por cierto, en dos procesos: en la diferenciación de enfoques, ramas y especialidades *en* la filosofía, y, asimismo, en la separación de campos de conocimiento *de* la filosofía. Tengo la impresión de que ambos procesos han sido en realidad minuciosamente descritos y aun interpretados, si bien a menudo en forma discutible. No se ha probado, empero, poner esos procesos en relación entre sí.

La separación de la psicología respecto de la filosofía —si ello en efecto alguna vez se produjo— es quizás el caso mejor documentado hasta ahora (Woodward y Ash, 1982). Esa separación alcanzó su clímax con el ataque de Husserl al psicologismo como intento más osado por «considerar a la razón como dependiente... de algo de carácter no racional» (Wild, 1940: 20), ataque que al mismo tiempo alimentó la esperanza de los fenomenólogos de que eventualmente la psicología pudiera convertirse en el fundamento de todas las otras disciplinas una vez que se la hubiese radicalizado lo suficiente para alcanzar dimensión filosófica (Gurwitsch, 1966: 68).

A fin de mostrar hasta qué punto esos procesos de separación y de reconciliación pueden ser complejos y sorprendentes en sus detalles, he de presentar un solo ejemplo. Se refiere al «origen» de la psicología experimental, normalmente asociado con la «fundación», en 1875, del laboratorio de Wundt en Leipzig. En 1883 Wundt lanzó una nueva revista para promover sus ideas en materia de psicología. El primer número incluía artículos acerca de inducción y apercepción, cartas de colores, la lógica de la química, el libre arbitrio, la noción de sustancia en Locke y en Hume y la medición de olores y de sonidos. Era una revista que promovía la psicología experimental, y sólo podía llevar un título: *Philosophische Studien.* Un año más tarde, al final del primer volumen, Wundt declaraba que con toda deliberación había omitido cualquier afirmación programática en el primer número de la revista. Los propios artículos debían demostrar lo que el lector podía esperar hallar en la nueva revista. De todos modos, señalaba Wundt con burla, han formulado objeciones contra el título de la revista aquellos filósofos que, ansiosos por leer artículos acerca de «problemas trascendentes e inmanentes», la «noción de Ser» y los «Errores tipográficos en las obras de Kant» hallados más recientemente —todos los títulos de artículos imaginarios son de Wundt, no míos— se han visto defraudados y desalentados. Los filósofos especulativos y los literatos filósofos se aterrorizaban al advertir quién estaba por integrarse en su alta sociedad (*«Seit wann hat man gehört, dass diese und ähnliche Dinge es wagen, die gute Gesellschaft der Philosophie ungemütlich zu machen?»),* y declaraban que no eran capaces de comprender lo que ocurría en la psicología, pero de todos modos les desagradaba. De haber sabido de antemano de esas quejas, concluía Wundt con cierta terquedad, habría cambiado el título por el de *Philosophische Studien,* aun cuando originariamente hubiese pensado en otro.

Sólo para una visión retrospectiva, al parecer, el título de la nueva revista de Wundt suena polémico, algo así como un *nom de guerre,* mediante el cual la reciente establecida psicología experimental pretendía ser parte legítima de la filosofía, capaz de influir en otros campos filosóficos como la epistemología, y de demostrar de manera bien visible que la cuestión de qué era lo que debía ser

considerado como verdadero problema filosófico estaba lejos de estar decidida. La psicología experimental se asemejaba a un eclecticismo filosófico *in vivo*.

Veinte años más tarde apareció el último número de los *Philosophische Studien*. Con los dos volúmenes del *Festschrift* dedicado a Wundt se habían publicado en total veinte volúmenes. Wundt aportaba un epílogo *(Schlusswort)* en el que nostálgicamente volvía la mirada a los heroicos comienzos de la psicología experimental, cuando el Instituto de Leipzig no era nada más que una modesta empresa privada. Al considerar una vez más el problema del título de la revista, Wundt declaraba entonces abiertamente que había sido un título deliberadamente polémico, «*ein Kampfestitel*». Sin embargo —y esto Wundt *no* lo había dicho antes— el título estaba dirigido no sólo a los filósofos que se habían rehusado a realizar los necesarios cursos introductorios a la psicología, sino también contra los científicos naturales, especialmente los fisiólogos que despreciaban como acientífico cuanto se relacionaba, siquiera remotamente, con la filosofía.

A comienzos del siglo XX Wundt se veía a sí mismo y a su psicología en una posición más bien incómoda. En las ciencias naturales la *Naturphilosophie* especulativa, la filosofía natural del siglo XIX que veinte años antes parecía completamente obsoleta, surgía nuevamente y hacía que la concepción epistemológica, cautelosa y más bien moderada, de Wundt y sus seguidores, apareciera como una filosofía reaccionaria. Por el otro lado, los llamados «filósofos puros», que rechazaban todo método científico, y en especial el de la psicología experimental, habían arribado a la conclusión de que era más o menos tiempo de expulsar definitivamente a la psicología de la filosofía. Wundt, sin embargo, reafirmaba su convicción de que las ciencias finalmente renunciarían a todos los sueños especulativos, y que los filósofos caerían en la cuenta de la futilidad de sus intentos por promover una psicología que era tan acientífica como podía serlo. Wundt se apresuraba a añadir que no debía considerarse el hecho de concluir con los *Philosophische Studien* en ese momento como una expresión de resignación. A pesar de su título, la revista había sido de alcances marcadamente locales en muchos aspectos, siendo principalmente un órgano del propio instituto de Wundt en Leipzig y de su psicología. Ahora se había fundado una publicación con una orientación más universal, el *Archiv für die gesamte Psychologie* —cuyo director era E. Meumann, de Zurich—, la cual continuaría con lo que Wundt y su revista habían iniciado veinte años antes.

En esas palabras finales, escritas en febrero de 1903, Wundt decía haberse preguntado ya si finalmente había llegado el momento de renunciar al viejo nombre de la revista y elegir otro, que eludiera tanto la Escila científica del reduccionismo psicológico como la

Caribdis filosófica de la *Naturphilosophie* especulativa, a saber: *Psychologische Studien.* Parecía, no obstante, que esta reflexión, después de haber fundado el *Archiv*, era sólo una *cura posterior.*

Tres años más tarde aparecía una nueva revista de psicología. El director era Wilhelm Wundt. Su título era *Psychologische Studien.* En sus palabras de apertura, escritas en diciembre de 1904, Wundt no pudo menos que referirse a la despedida que había escrito cuando la interrupción de los *Philosophische Studien.* No era necesario justificar nuevamente el cambio de nombre, pues las razones que para ello había dado dos años antes subsistían y eran aún válidas. Lo que era necesario justificar era la propia aparición de la revista. Los motivos fueron repentinamente obvios, aun cuando Wundt no hubiera sido capaz de anticiparlos poco tiempo antes. El *Archiv* había sido fundado para realzar la diversidad de los enfoques psicológicos y proporcionarles un lugar «neutral» de publicación. No obstante, por entonces se habían desarrollado tantas psicologías diferentes y diversas que se volvía cada vez más arduo identificar entre ellas el enfoque peculiar de Wundt. Los *Philosophische Studien* habían consistido fundamentalmente en trabajos realizados en el Instituto de Leipzig. Los *Psychologische Studien* estarían reservados estrictamente a ellos. Otra razón —acaso más importante— de la publicación de la antigua revista bajo un nuevo título, era que en el *Archiv* los problemas de psicología aplicada se habían vuelto tan importantes como los problemas de psicología teórica.

Wundt procuraba preservar un lugar en el que se pudiera ejercer «el interés puramente teórico» de la psicología. Mientras que antes el título «*Philosophische Studien*» declaraba que la psicología era una parte legítima de la filosofía, el título «*Psychologische Studien*» expresaba ahora la esperanza de que las orientaciones filosóficas no desaparecieran definitivamente de la psicología.

He esbozado esta historia —la del propio Wundt— con el objeto de mostrar cuán complicada ha sido la historia de la llamada separación de la psicología de la filosofía. Esa historia tiene muchas facetas que no puedo discutir aquí. Dos aspectos debieran empero mencionarse. En primer lugar, los procesos de especialización no involucran necesariamente el estrechamiento de los enfoques y de las perspectivas. Vistos en un contexto más amplio, interdisciplinario, pueden, como ocurre en el caso de Wundt y sus revistas, expresar el deseo contrario. Pueden preservar la universalidad de un programa teórico temprano. En segundo lugar, advertimos nuevamente lo importante que sigue siendo para la historia de las disciplinas la cuestión «¿Qué hay en un nombre?» (Stocking, 1971). No encierran mucho significado los nombres de los dogmas y de las especialidades —o los nombres de las revistas en este caso— y, como ya lo supo Lamennais, toda vez que las doctrinas se hallan en peligro, siempre se dispone de palabras que puedan reemplazarlos rápidamente.

VI. *Otros ejemplos: sociólogos en su país y en el extranjero*

Valdría la pena reinterpretar el papel de la filosofía en el contexto de nuevas disciplinas en trance de aparición, en particular en el siglo XIX, como el de *disciplina de referencia* que incide en la selección de programas teóricos, métodos, ordenamientos institucionales y orientaciones históricas de otros campos del conocimiento y de otras especialidades. (Mi propio punto de referencia es aquí la formulación hecha por Robert K. Merton del grupo de teorías de referencia.)

En ninguna parte, me parece, cumplió la filosofía o, al menos, una parte sustancial de ella, su función de referencia con mayor facilidad que en la vida intelectual alemana del siglo XIX. En una época de creciente desdén por la filosofía en general, el neokantismo se transformó en árbitro admitido de la violenta competencia de las disciplinas académicas. No sólo se clasificaba a éstas y se definían sus relaciones mutuas en un nivel *inter*disciplinario, sino que se interpretaban en el nivel *intra*disciplinario los marcos epistemológicos de las actividades de investigación, y se evaluaban tanto las alternativas teóricas como las metodológicas. Por largo tiempo la imagen pública de las ciencias naturales y de las *Geisteswissenschaften* no fue modelada tanto por las experiencias de la vida de laboratorio o por la complejidad de la interpretación de un texto, cuanto por afirmaciones de filósofos que sostenían haber resuelto lo que los idiógrafos o los nomotetas debían hacer. Cuando, con el paso al nuevo siglo, Karl Lamprecht y Kurt Breysig pusieron en tela de juicio la orientación tradicional de la historiografía alemana difundiendo su método, pretendidamente científico, de la historia cultural, fracasaron debido a muchas y complejas razones, pero ante todo porque no advirtieron cuán segura se sentía su disciplina con su paradigma idiográfico, y cuán poco dispuesta estaba a arriesgar una comodidad epistemológica de la que se les había provisto desde afuera. El debate acerca de las dos culturas revela hasta qué punto las distinciones difundidas por los neokantianos estaban aún vivas. No puede dejar de pensarse, en este sentido, en la filosofía no sólo como árbitro e intérprete, sino al mismo tiempo como un *tertius gaudens*, capaz de prolongar el conflicto y aun de intensificarlo y sacar provecho de él pretendiendo resolverlo de una vez y para siempre.

Antropología filosófica y la sociología del conocimiento

La visión estática de las especialidades como simples piezas de disciplinas establecidas se modifica en cierto modo si se recurre

al marco de referencia que he presentado hasta aquí. Antes que considerarlas como partes, se las podría ver como partículas que se mueven de un lado a otro pasando de una a otra disciplina y que varían constantemente al moverse. Considérense la antropología filosófica y la sociología del conocimiento, por ejemplo. Ambas se originaron en un contexto filosófico; limitando el análisis al caso de Alemania, se puede decir, incluso, que las dos fueron «creadas» por un filósofo, Max Scheler. Se las puede ver a ambas como resultado de un cierto agotamiento que sufrió la filosofía a fines de siglo: cuando su modo tradicional de pensamiento alcanzó una *impasse*, desplazó algunas ideas hacia su propia periferia y por último las sometió a prueba en un territorio extraño.

Como sus nombres lo sugieren, normalmente consideramos a la antropología filosófica como un campo de orientación más filosófica que la sociología del conocimiento. Scheler deseaba desarrollar una disciplina como preparación para su futura metafísica, pero esa disciplina era la sociología del conocimiento, no la antropología filosófica. La distinción decisiva entre ellas no es una distinción estática, en términos de las propiedades intrínsecas de un campo en particular, sino una distinción dinámica, en términos de las relaciones variables existentes entre varias áreas del conocimiento. La antropología filosófica alcanzó siempre lo mejor de dos mundos, definiéndose como la parte empírica de una filosofía que se desarrolló avergonzándose cada vez más de su pasado especulativo, y como parte filosófica de una ciencia social que aún se hallaba a la busca de una fundamentación trascendental. Del otro lado, la sociología del conocimiento fue despreciada como sociologismo por una parte, y como especulación filosófica por la otra. La razón de este desigual tratamiento es, una vez más, una distinción concerniente al contexto antes que al contenido. Se consideró a la antropología filosófica como una especialidad casera que se origina y subsiste sólo en la filosofía alemana y en el pensamiento social alemán, en tanto que la sociología del conocimiento fue una empresa de carácter mucho más internacional. Después de 1945 los filósofos Helmut Plessner y Arnold Gehlen, prolíficos estudiosos que habían continuado desarrollando la antropología filosófica de Max Scheler, pasaron a estar a cargo de departamentos de sociología, demostrando así la flexibilidad de su disciplina. Fue únicamente en el contexto alemán donde la *Wissenssoziologie* de Karl Mannheim, la versión más desarrollada de la sociología del conocimiento, se difundió como un ataque a la filosofía y fue rechazado como tal. En el contexto anglosajón, empero, se la descartó como mera filosofía, llamándola Karl Popper, el anglosajón de Viena, no «sociología» sino simplemente «versión hegeliana de la epistemología kantiana».

La sociología como filosofía positiva

Tras haber arribado finalmente —al cabo de muchas y, a veces, peligrosas incursiones en regiones poco conocidas— al territorio un poco más seguro de mi propia disciplina, no volveré a abandonarlo en lo que resta de este ensayo. Lo que me propongo hacer para concluir es mostrar en qué forma es posible investigar la compleja relación existente entre la filosofía y la sociología en el contexto de una historia de disciplina. Puedo aludir al caso francés sólo brevemente; en cambio, discutiré con más detalle la historia de la sociología alemana.

Al impulsar a la nueva disciplina que era la sociología, Auguste Comte intentó emanciparla de la filosofía reteniendo a la vez la bien establecida reputación académica de esta última. Atacó a dos filosofías precedentes, la teológica y la metafísica, sólo para crear una tercera y mejor: la filosofía positiva. El interpretaba la fundamentación de la sociología no como un acto de alzamiento, sino como el leal intento de crear una filosofía mejor, una filosofía que no dependiera ya de la Revelación o del pensamiento especulativo, sino que estuviese firmemente basada en la observación y en la experimentación. Cuando, en 1867, apareció el primer volumen de *La Philosphie positive*, revista de la escuela comteiana, se lo iniciaba con un artículo programático de Littré acerca de las tres filosofías. Había, como afirmaba Littré, tanto una clasificación lógica como una evolución teleológica de las disciplinas, y ambas culminaban en el nuevo campo de la sociología. De una vez y para siempre, el descubrimiento de la jerarquía natural y didáctica de las disciplinas quedó como logro de Auguste Comte. La legitimidad de la sociología quedaba asegurada desde el momento en que en su desarrollo se había alcanzado un punto decisivo de no retorno: nunca más la teología y la metafísica serían capaces de conquistar el más pequeño espacio en el que la filosofía positiva hubiese logrado éxito. Dado su carácter casi religioso, y dado el intento del positivista por crear algo semejante a una forma no teológica de culto, ello resultaba un poco excesivo para muchos de los lectores de Comte, entre ellos los hermanos Goncourt, quienes, tras haber leído su libro *La Philosophie positive*, hicieron esta sarcástica observación: «*Très bon livre, s'il y avait un peu plus de positivisme!*»

Durkheim, seguidor y crítico de Comte, invirtió su estrategia. Mientras que Comte —probablemente el fundador de la sociología y, por cierto, su más infortunado fundador de instituciones— intentó ante todo ganar el necesario reconocimiento académico para la sociología haciendo suya la legitimidad intelectual del filósofo, Durkheim se concentró en la tarea de asegurar una identidad cognos-

citiva específica «independiente de toda filosofía» como dice en las *Rules of Sociological Method.* Sin embargo, astutamente apoyó la hegemonía de la filosofía en las universidades, y hasta aceptó por bastante tiempo el papel auxiliar de la sociología como parte del plan de estudios de filosofía (Karady, 1979). La historia de la sociología francesa en el siglo XX no es menos una historia de su herencia filosófica, la cual fue continuamente negada y atacada, pero que siempre siguió ejerciendo una influencia. La profecía de Lévi-Strauss, según la cual la ascendencia filosófica de la sociología francesa, que en el pasado le había hecho algunas jugarretas, podría «acreditarse finalmente como su mejor capital» (Lévi-Strauss, 1945: 536), fue confirmada sólo veinte años más tarde: en todo respecto la sociología francesa, debido a su orientación filosófica, no sólo ha resistido al rigor empírico de la sociología norteamericana; se ha convertido finalmente —al menos en opinión de los sociólogos franceses— incluso en su mala consciencia filosófica (Bourdieu y Passeron, 1967).

La oculta unidad de la sociología alemana

En Alemania la sociología obtuvo durante mucho tiempo sólo una débil identidad institucional. El que Alemania fuera un país con sociólogos pero no con una sociología, era un hecho no sólo lamentado en la República de Weimar, sino ya señalado en el siglo XIX, y se reiteraría después de la Segunda Guerra Mundial. El convencional apotegma de la desigualdad casi natural de la ciencia social alemana deja de tener fundamento, empero, cuando se considera a la filosofía y a la sociología en un contexto común.

Ya Hegel en la introducción a sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* había intentado distinguir un peculiar modelo alemán del desarrollo de la filosofía y de las ciencias respecto del de los otros países europeos. Mientras que fuera de Alemania «se habían proseguido con celo y con respeto las ciencias y el cultivo del entendimiento», ya no se recordaba a la filosofía. Sólo en Alemania siguió siendo importante. «Hemos recibido —declaraba solemnemente Hegel— el alto llamado de la Naturaleza de ser los conservadores de esta llama sagrada...»

Nadie en Alemania se sometió al llamado de Hegel con más puntualidad que el historiador Heinrich von Treitschke, quien creía que todo alemán había nacido con un instinto metafísico: echado en los bosques, la sangre le dictaba que yacía, estética y filosóficamente, sobre su espalda, mientras que los otros, y especialmente los latinos, yacían toscamente sobre sus estómagos (Trilling, 1963: 235). Cuando, en 1859, Treitschke atacaba a la nueva ciencia social en su influyente tesis de doctorado en filosofía *(Die Gesellschaftswissen-*

schaft), desconocía su derecho a establecerse como nuevo campo de investigación. Había en otras disciplinas puntos de vista sociológicos que, por cierto, debían ser preservados, pero no había necesidad de la sociología como ciencia autónoma. Como tal era incluso peligrosa, puesto que aceptaba —a fin de alcanzar su independencia cognoscitiva respecto de la historia y de las ciencias políticas tradicionales *(Staatswissenschaften)*— la separación de la sociedad respecto del Estado. Pero el ataque de Treitschke contra la sociología era una polémica de mala consciencia, al parecer. En muchas cartas escritas antes y después de su publicación, manifestaba su disgusto por su propio ensayo y por el infortunado tema que había elegido para él, pues era demasiado joven para tratarlo, de cualquier manera (cartas del 11 de noviembre de 1858, 26 de diciembre de 1858, 19 de enero 1859 y del 25 de enero de 1859). El lector siente la impresión de que el autor lleva a cabo su ataque con indiferencia, que está involucrado en una batalla que no está demasiado ansioso por ganar y que habría sido mejor si en primer lugar no la hubiera planeado. Una razón de esta actitud es, por cierto, el hecho de que Robert von Mohl, contra quien Treitschke escribió su librito, había sido, y seguiría siendo, uno de sus más influyentes patronos y protectores. Un acuerdo implícito o, al menos, un intento de llegar a él, predomina en la polémica de Treitschke. Encontré un indicio, pequeño pero revelador, de tal entendimiento mientras redactaba este artículo. El ejemplar del libro de Treitschke *Die Gesellschaftswissenschaft* que yo necesitaba debió ser solicitado por medio del sistema de préstamos entre bibliotecas. Finalmente llegó un ejemplar de la primera edición perteneciente a la vieja «College Library» de Yale, y que era manifiestamente el ejemplar personal del antagonista de Treitschke. La dedicatoria manuscrita en la portada decía: «Herrn Geh. Rath Robert von Mohl in besonderer Verehrung, der Verfasser.»

En 1935, Hans Freyer, autor del influyente panfleto *Revolution from the Right* (1932), y sin duda uno de los compañeros de ruta conservadores de nazismo, aunque nunca se incorporó al partido ni a alguna de sus organizaciones, publicó un artículo acerca de las tareas presentes de la sociología alemana *(«Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie»)*. El título era un poco ambiguo, porque se lo podía interpretar como el de una pieza de sociología «alemana», esto es, una sociología basada en la ideología racista y en la eugenesia. El artículo era un intento por convencer a los jefes nazis para que no abolieran las ciencias sociales, porque podrían servir muy bien a propósitos ideológicos. Freyer, sean cuales fueren las motivaciones políticas que tenía, intentaba establecer un origen específico y una identidad cognoscitiva peculiar de la sociología alemana, que la distinguiese tanto de las ciencias sociales británicas como de las francesas. La característica más importante de la sociología alemana era su estrecha alianza con la filosofía.

Había, según Freyer, algo paradójico, después de todo, en el ataque de Treitschke. La oposición entre la sociedad civil y el Estado como dos esferas diferentes tenía su origen en el propio Hegel, y la nueva disciplina de la sociología podía señalarlo como uno de sus fundadores junto con Herder, Kant, Fichte y Schleiermacher. La sociología alemana se distinguía igualmente de sus equivalentes anglosajones y franceses por el hecho de que no expresaba convicción alguna en un progreso social evolutivo. El desarrollo de Occidente hacia una sociedad de clases industrial era descrito con indiferencia, ni se lo aceptaba ni se lo rechazaba, viéndoselo como un estadio transitorio, como una situación de caos que había que tolerar hasta que pudiera surgir un nuevo orden social. La sociedad civil no era en modo alguno expresión de una ley natural de la sociedad, como los miopes teóricos ingleses de la economía pensaban; era un fenómeno histórico, y la sociología constituía el intento por comprenderlo como tal. En este sentido, la sociología alemana era, en medida mucho mayor que la ciencia social francesa e inglesa, a la vez histórica y empírica, pero siempre capaz, debido a su orientación filosófica, de reflejar el significado y la estructura de la sociedad y del Estado en general. El hecho de que estuviese exenta de confundir la sociedad civil con el sistema natural de la sociedad, explicaba el realismo de la sociología alemana. Este realismo no provenía ni de una metodología positiva ni de una orientación avalorativa, sino de su legado filosófico, una transformación de la filosofía hegeliana del derecho que se verificaba en un verdadero espíritu hegeliano.

En este sentido —continuaba Freyer— Treitschke y sus oponentes no se hallaban en bandos diferentes; puesto que estaban de acuerdo en rechazar la situación histórica que había creado a la sociología, esa coincidencia era mucho más importante que la disidencia acerca de la forma y la orientación concretas de la nueva disciplina. La tardía y, por tanto, precipitada industrialización de Alemania halló a los sociólogos alemanes en guardia. Puesto que conocían el modelo inglés, contemplaban ese proceso con los ojos abiertos y sin reservas interiores, como lo hacían los franceses. En la filosofía alemana había hallado expresión por primera vez un anhelo de superar a la sociedad civil moderna; ese anhelo se continuaba y se conservaba en la sociología alemana. La sociología era tanto la expresión como la condena de la sociedad industrial.

No puedo discutir en este trabajo el artículo de Freyer en su contexto histórico. Es importante porque representa una tradición de la sociología alemana que intenta establecer y conservar su coherencia como disciplina filosófica. No hay ninguna paradoja en la afirmación de que una cierta actitud antisociológica que caracteriza a la filosofía alemana tiene su origen en el mismo contexto histórico que una tradición específicamente «alemana» de la sociología. Para Nietzsche, que fue el primero y más persuasivo opositor a la socio-

logía, la decadencia de esa disciplina no se expresaba menos en su debilitamiento del interés filosófico. Por supuesto, ello no era un renacimiento del hegelianismo, sino más bien una reacción contra él. Es importante en este contexto que tanto cierta tradición conservadora de la sociología alemana como una versión específicamente alemana del pensamiento antisociológico en filosofía, únicamente pueden ser interpretadas como un intento por revivir la estrecha relación entre sociología y filosofía o deplorar su pérdida.

La diversidad y la incoherencia de la sociología alemana ha sido siempre lamentada por quienes la practican y maliciosamente expuesta por sus adversarios. No obstante, una vez que se sitúa a la filosofía y a la sociología en un contexto común, comienza a aparecer una imagen sorprendente. Se torna manifiesto que hay una perspectiva epistemológica específica que da al pensamiento sociológico alemán una unidad y una coherencia ocultas. En el paso a este siglo esa unidad se expresó ante todo en un interés generalizado por la filosofía kantiana, la cual, según sugerían muchos, proporcionaría una base sólida para las ciencias sociales. En este respecto, Kant, y no Hegel, aparece como «padre fundador» de la sociología alemana. (Otra cuestión es, empero, la de si Kant, al ejercer una influencia en Durkheim a través de Renouvier y de Brunschwicg, por ejemplo, no ha sido el padre fundador de la sociología europea en general. Su influencia, profunda y persistente, puede distinguir a la tradición europea en el ámbito de las ciencias sociales, de la tradición norteamericana.)

No puedo entrar aquí en detalles. Observaré únicamente un detalle menor, a fin de aclarar en qué estoy pensando. En la edición inglesa de *Wirtschaft und Gesellschaft*, preparada por Günther Roth y Claus Wilttich —la cual ha sido muy elogiada, y con justicia—, el título del primer capítulo de Weber es traducido como «Basic sociological terms» [«Términos sociológicos básicos»], con lo que se pierde un importante, si no el más importante, aspecto del capítulo. Porque en el original alemán el título «*Soziologische Kategorienlehre*» [Teoría sociológica de las categorías»] tiene una connotación kantiana que puede hallarse en los más diversos sistemas de la sociología alemana. Refleja la convicción de que la sociología, a pesar de todos sus legítimos intentos de distinguirse de la filosofía, no ha perdido su orientación trascendental en el exacto sentido kantiano del término. «Trascendental» no significa una cosa que va más allá de la experiencia, sino «lo que le precede *a priori*, pero que simplemente está encaminado a hacer posible el conocimiento empírico», como dice Kant en los *Prolegómenos* (Kant, 1950: 122-123).

En este sentido, un enfoque trascendental caracteriza a la incipiente sociología alemana. Las categorías de Weber son expresión de ella, tal como lo es la búsqueda de Simmel de un *a priori* social

y su ensayo de iniciar la sociología con una pregunta kantiana: ¿Cómo es posible la sociedad?

De la sociología alemana no sólo se ha deplorado la diversidad. Su desarrollo se ha caracterizado también por la discontinuidad. Después de la Segunda Guerra Mundial parecía como si los sociólogos alemanes, reeducándose diligentemente, sucumbiesen a un empirismo aun más obtuso que el de sus colegas norteamericanos, a los que ellos imitaban. Esta imagen no es completamente falsa, dada la diferenciación de las especialidades sociológicas y el lugar y la reputación que ellas poseen en el campo sociológico. Pero es enteramente errónea si se atiende a la sociología en su conjunto y se la sitúa, una vez más, en el mismo contexto que la filosofía. Inmediatamente uno advierte que, de diversas maneras, los sociólogos alemanes más importantes habían preservado sus intereses y sus orientaciones filosóficas. Tanto el emigante Plessner como Gehlen, que no era emigrante, desarrollaron sus concepciones sociológicas sobre la base de una antropología filosófica. Tanto el emigrante René Koenig como Helmut Schelsky, que no emigró, favorablemente inclinados al kantismo, coincidían en que la sociología debía tener una orientación trascendental, que necesitaba de un sistema conceptual que fuese anterior a todo trabajo empírico. Theodor W. Adorno y Karl R. Popper, ambos inmigrantes, que sostuvieron una prolongada y agria confrontación en la historia de la sociología alemana de la posguerra (*«Positivismusstreit»*), coincidían al menos en oponerse los dos a toda separación estricta entre la sociología y la filosofía.

Resulta, pues, finalmente, que la sociología alemana, vista en un vasto contexto ambiental e histórico, estaba mucho menos dispersa y ofrecía una discontinuidad mucho menor de lo que a menudo se ha afirmado. Siempre fue arduo identificar un sentido de pertenencia y de solidaridad entre los sociólogos alemanes. No obstante, ese sentido se manifiesta en seguida cuando esos sociólogos van más allá de los límites de su profesión e ingresan en la arena filosófica. Por supuesto, aún están en desacuerdo. Pero parecen haber dejado atrás las disputas menores (aunque verdaderamente perturbadoras), a fin de ponerse de acuerdo acerca de las cuestiones mayores (aunque más remotas), lo mismo que conciudadanos que diariamente encuentran nuevas razones para ignorarse y aun odiarse entre sí, pero se reúnen alegremente cuando por casualidad se encuentran en el extranjero.

VII. *Conclusión: la dama desaparece*

Me pregunto si esta curiosa relación entre la sociología y la filosofía —ejemplificado mediante el caso alemán, pero no restringida sólo a él— no nos dice algo acerca de la historia de la filosofía en

general. No me propongo librar una discusión algo escolástica reflexionando acerca de cuánto, por qué y con qué derecho la filosofía fue o debiera haber sido *ancilla* o *domina* de la teología o de cualquier otra disciplina. Antes bien, como estoy más interesado en grados y en pautas de visibilidad que en problemas de jerarquía, confesaré mi elevada estima por ese preparado jesuita que es Alfred Hitchcock y sugeriré que la historia de la filosofía se investigue en un contexto disciplinario como una historia llamada *The Lady Vanishes.*

Una persona más bien mayor con la que acabamos de familiarizarnos —de maneras y aspecto manifiestamente pasados de moda, pero a veces muy aguda, y que muy a menudo silba una tonada extraña— es amenazada, atacada y finalmente desaparece. Mientras lamentamos su destino (pero no demasiado, porque era en realidad demasiado anticuada), podemos escuchar de pronto su tonada, ahora familiar, pues no pudimos menos que silbar así nosotros mismos de tanto en tanto. Está allí, en un lugar en el que nunca hubiéramos esperado encontrarla y, chispeante, nos cuenta lo que realmente ocurría cuando creíamos que se había marchado para siempre.*

BIBLIOGRAFIA

AGASSI, JOSEPH: *Towards an Historiography of Science (History and Theory Supplement 2),* La Haya, Mouton, 1963.

ASH, MITCHELL G.: «Academic politics in the history of science: experimental psychology in Germany, 1879-1941», *Central European History* 14: 255-286, 1981.

BOUGLÉ, CÉLESTIN: «Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Emile Durkheims», en *Jahrbuch für Soziologie. Eine internationale Sammlung,* bajo la dirección de G. Salomon, 1: 47-52. Karlsruhe, G. Braun, 1926.

BOURDIEU, PIERRE, y JEAN-CLAUDE PASSERON: «Sociology and philosophy in France since 1945: death and resurrection of a philosophy without subject», *Social Research* 34(1): 162-212, 1967.

BOUTROUX, EMILE: «Wissenschaft und Philosophie», *Logos,* 1: 35-56, *1910-1911.*

BRAUN, LUCIEN: *Histoire de l'Histoire de la Philosophie,* París, Editions Ophrys, 1973.

CANGUILHEM, GEORGES: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique,* 2.ª ed., París, Les Belles Lettres, 1950.

* Redacté este ensayo mientras era miembro de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Superiores, Princeton, Nueva Jersey, durante el año académico 1982-1983.

CASTELLI, ENRICO: «La Philosophie de l'histoire de la philosophie», *Philosophie*, 1956: 9-17, 1956.

DELBOS, VICTOR: «Les Conceptions de l'histoire de la philosophie» (I), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 24: 135-147, 1917.

DESCARTES, RENÉ: *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*. Con una introducción de Paul J. Olscamp, Indianápolis, Indiana, Library of Liberal Arts, 1965.

— *Discours de la méthode* [1637]. Texto y comentario de Etienne Gilson, 4.ª ed., París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

DILTHEY, WILHELM: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Gesammelte Schriften II), Leipzig/Berlín, Teubner, 1921a.

— «Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie» (1889), en *Gesammelte Schriften* 4: 555-575, Leipzig/Berlín, Teubner, 1921b.

ERDMANN, BENNO: «Die Gliederung der Wissenschaften», *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 2: 72-105, 1878.

FARBER, MARVIN (comp.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940a.

— «The ideal of a presuppositionless philosophy», en Farber 1940a, 44-64, 1940b.

FREYER, HANS: «Gegenswartsaufgaben der deutschen Soziologie», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 95: 116-144, 1935.

GEERTZ, CLIFFORD: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

GERLACH, OTTO: «Kant's Einfluss auf die Sozialwissenschaft, in ihrer neuesten Entwicklung», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 55: 644-663, 1899.

GRAHAM, LOREN, WOLF LEPENIES y PETER WEINGART (comps.): *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, Dordrecht, Reidel, 1983.

GUEROULT, MARTIAL: «Le Problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie», *Philosophie*, 1956: 45-68, 1956.

GURWITSCH, ARON: *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966.

HARTMANN, NICOLAI: «Max Scheler», *Kant-Studien* 33: IX-XVI, 1921.

HEGEL, G. W. FR.: *Lectures on the History of Philosophy* (2.ª ed., 1840), 3 vols., Londres, Routledge, Kegan Paul, y Nueva York, The Humanities Press, 1974.

HEINEMANN, FRITZ: «Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen», *Kant-Studien* 31: 212-249, 1926.

HUSSERL, EDMUND: «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos* 1: 289-341, 1910-1911.

— *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929] (Husserliana I), bajo la dirección de S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950.

— *Erste Philosophie [1923/24]. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Husserliana VII), bajo la dirección de R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956.

— *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction To Phenomenological Philosophy*. Introducción de David Carr. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970.

KANT, IMMANUEL: *Critique of Pure Reason* [1781], 2.ª ed. rev., Nueva York, Macmillan, 1907.

— *Prolegomena to Any Future Metaphysics [Which Will Be Able to Come Forth as Science* (1783)], con introducción de Lewis White Beck, Indianápolis, Ind., Library of Liberal Arts, 1950.

— *The Critique of Judgment* [1790], con índices analíticos de James Creed Meredith, Oxford, Clarendon Press, 1973.

KARADY, VICTOR: «Stratégies de reússite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens», *Revue française de sociologie* 20: 49-82, 1979.

KLEIN, JACOB: «Phenomenology and the history of science», en *Farber* 1940a: 143-163, 1940.

KUHN, THOMAS S.: «The relations between history and history of science», *Daedalus* 100(2): 271-304, 1971.

LEPENIES, WOLF: «Wissenschaftsgeschichte und Disziplingeschichte», *Geschichte und Gesellschaft,* 4: 437-451, 1978.

— «Transformation and storage of scientific traditions in literature», manuscrito inédito, Princeton, NJ: Institute for Advanced Study, 1980.

— (comp.): *Geschichte der Soziologie,* 4 vols., Francfort del Meno, Suhrkamp, 1981.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: «French sociology», en *Twentieth-Century Sociology,* bajo la dirección de G. Gurvitch y W. E. Moore, págs. 503-537, Nueva York, Philosophical Library, 1945.

LITTRÉ, EMILE: «Les trois philosophies», en *La Philosophie Positive,* bajo la dirección de E. Littré y G. Wyrouboff, 1: 5-30, París, Librairie Germer Baillière, 1867.

MERTON, ROBERT K.: *The Sociology of Science. An Episodic Memoir,* Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1979.

— «On the oral transmission of knowledge», en Merton y Riley, *Sociological Traditions from Generation to Generations,* Norwood, NJ: Ablex Publication Corporation, págs. 1-35, 1980.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *The Use and Abuse of History* [1873-1874]. Introducción de Julius Kraft, Indianápolis, Ind., Liberal Arts Press, 1957.

La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie: Rome, Istituto di Studi Filosofici, Università di Roma, y París, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), 1956.

RANKE, LEOPOLD VON: *Abhandlungen und Versuche. Neue Sammlung,* Leipzig, Duncker, 1888.

RICKERT, HEINRICH: «Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte», *Logos* 9: 1-42, 1920-1921.

RUESCHEMEYER, DIETRICH: «Die Nichtrezeption von Mannheims Wissenssoziologie in der amerikanischen Soziologie», en *Soziologie in Deutschland und Oesterreich 1918-1945,* bajo la dirección de M. Rainer Lepsius, págs. 414-426, Sonderheft 23/1981. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1981.

SCHÜTZ, ALFRED: «Phenomenology and the social sciences», en Farber 1940a: 164-186, 1940.

SIMON, W. M.: «The "Two Cultures" in nineteenth-century France: Victor Cousin and Auguste Comte», *Journal of the History of Ideas* 26: 45-58, 1965.

STOCKING, GEORGE W., JR.: «What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute, 1837-1871», *Man* 6: 369-390, 1971.
TREITSCHKE, HEINRICH VON: *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1859.
— *Briefe und Gedichte* (Aufsätze, Reden und Briefe, vol. 5), bajo la dirección de Karl Martin Schiller, Meersburg, Hendel, 1929.
TRILLING, LIONEL: *Matthew Arnold*, 2.ª ed. [1939], Londres, Unwin, 1963.
WEBER, MAX: *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Günther Roth and Claus Wittich, 3 vols., Nueva York, Bedminster Press, 1968.
WILD, JOHN: «Husserl's critique of psychologism: its historic roots and contemporary relevance», en Farber 1940a: 19-43, 1940.
WOODWARD, WILLIAM R. y MITCHELL G. ASH (comps.): *The Problematic Science. Psychology in Nineteenth-Century Thought*, Nueva York, Praeger, 1982.
WUNDT, WILHELM: «Schlusswort zum ersten Bande», *Philosophische Studien* 1: 615-617, 1883.

CAPÍTULO 8

LA CORPORACION DIVINA Y LA HISTORIA DE LA ETICA

J. B. Schneewind

I

Al estudiar la historia de la filosofía nos sentimos muchas veces tentados de proyectar hacia el pasado nuestra preocupación actual por problemas y métodos. Una de las razones por las que nos está permitido hacerlo es que no nos es posible leer inteligentemente un texto sin disponer de algún enfoque interpretativo que es nuestro, por incipiente que sea. En la filosofía inglesa y norteamericana contemporánea tanto la enseñanza como el aprendizaje han sido en gran medida ahistóricos. Consecuentemente, al considerar textos anteriores, el marco al que recurrimos para intentar comprenderlos tiende a ser el que empleamos en nuestra tarea filosófica cotidiana. Es probable que ese marco parezca a uno como indudablemente adecuado, y acaso no dispongamos de ningún otro.

Tal enfoque tropieza con un inconveniente especial cuando se estudia la historia de la ética. Se sostiene generalmente que la filosofía moderna se inicia con Descartes, y se la define esencialmente por sus preocupaciones epistemológicas. Se considera que éstas están a su vez motivadas por la nueva ciencia y por el desafío cognoscitivo que ella involucraba para la doctrina religiosa. Por supuesto, se admite que la moralidad estaba involucrada en la religión. Pero Bacon, Descartes y Locke no colocaron a las cuestiones éticas en el centro de sus filosofías, y pareciera ser el Cristianismo como teoría del mundo, antes que como modo de vida, lo que en última instancia está en discusión en sus obras. De tal modo, cuando dictamos un curso titulado «Historia de la Filosofía Moderna», habitualmente enseñamos la historia de la epistemología y de la metafísica, y comúnmente no ofrecemos un curso comparable, al que se considere de igual importancia, acerca de la historia de la ética moderna. La historia de la ética es vista, si en realidad se la ve, como una variable

dependiente. Ello armoniza muy bien con aquella línea de la ética contemporánea que ve a la filosofía moral como centrada en esos parientes cercanos de la epistemología, los temas de metaética. En este sentido es interesante advertir que existe un modelo ampliamente aceptado para la enseñanza de la historia de la epistemología y de la metafísica modernas desde Descartes hasta Kant (modelo cuya historia es examinada por el profesor Kuklick en este mismo volumen), pero ningún modelo similar ampliamente aceptado para la enseñanza de la historia de la ética moderna. Por supuesto, es posible que no haya en realidad una vida independiente para la historia del pensamiento acerca de la moralidad, que la ética moderna simplemente emane de los cambios de las mejores perspectivas existentes acerca del conocimiento y de la constitución última del universo. No obstante, creo que no es así. Y si no lo es, entonces se plantea la interesante pregunta de por qué se ha supuesto hasta ahora que es así. En lugar de especular aquí acerca de esa cuestión, me centraré en el esbozo de una forma alternativa de considerar la historia de la ética moderna.

El período que ha de interesarnos se inicia a fines del siglo XVI con la obra de Montaigne, que inaugura la época moderna en el terreno del pensamiento moral, y con la de Hooker, que presenta la última gran formulación en lengua inglesa de la antigua concepción. Se extiende a lo largo de la época de Kant, Bentham y Reid, dos siglos más tarde. Mostraré que podemos ver el decurso del pensamiento filosófico en materia de moralidad durante ese período como centrado en determinadas cuestiones éticas específicas, referentes a la cooperación, la justicia y la responsabilidad. No me propongo negar que los cambios producidos en el ámbito de la metafísica y de la epistemología, y, asimismo, en el de la creencia religiosa, fueron de vital importancia para el pensamiento en materia de moralidad. Pero una teoría adecuada en esa materia encierra sus propias exigencias, y las modificaciones producidas en aquellas áreas adquieren importancia para la moralidad a través de una dinámica que emana de aquellas exigencias. Es esa dinámica la que confiere a la ética moderna su problema central y, con ello, su independencia.

Antes de pasar a lo que constituye mi tema principal, deseo hacer una observación acerca de la utilidad que este trabajo puede ofrecer. Para emplear términos hoy usuales, me propongo presentar una explicación predominantemente interna, antes que externa, de la historia de la ética en el período que se extiende aproximadamente desde la época de Montaigne hasta la de Kant. Para una explicación interna, una sucesión de posiciones filosóficas se desarrolla a partir de consideraciones argumentativas o racionales en las que se emplean fundamentalmente los mismos términos, y que se apoyan —conscientemente o no— en supuestos comunes. Una explicación que contenga la afirmación de que un supuesto común fue abandonado por

un pensador posterior, seguirá siendo en gran medida una explicación interna si pone de relieve que se comprende mejor la concepción considerando que resuelve las consecuencias del hecho de abandonar una de las creencias sostenidas por los pensadores anteriores, pero no todas ellas. Al dar prioridad a la búsqueda de una explicación interna, no me propongo sugerir que las consideraciones externas carezcan de importancia o no sean asequibles. Estoy lejos de eso. Pero creo que para estar en condiciones adecuadas para buscar la explicación externa de un desarrollo histórico en el ámbito de la filosofía, debemos disponer primero de la mejor explicación interna posible.

Una de las razones de ello estriba en que quisiéramos comprender la obra de los pensadores anteriores como filósofos. De acuerdo con el concepto que tenemos de la filosofía, ésta involucra la argumentación y la elaboración de las implicaciones enteramente lógicas de un principio o de una posición. Queremos así que el historiador de la filosofía nos explique a los pensadores anteriores, y sus conversaciones, en forma tal que exprese sus aspectos filosóficos. No estamos satisfechos si simplemente se nos dice que llegaron a sostener determinadas concepciones —descuidándose por qué lo hicieron—, y que esas concepciones influyeron en autores posteriores —descuidando en qué forma lo hicieron—. Un importante historiador intelectual nos dice, por ejemplo, que la Ilustración «se desplazó siempre desde un sistema del universo en que todas las decisiones de importancia eran tomadas fuera del hombre, a un sistema en el que se convirtió en responsabilidad del hombre el ocuparse él mismo de ellas».[1] Eso puede ser cierto. En verdad, creo que lo es. Pero no lo comprendo filosóficamente hasta que logro ver cuáles fueron los pasos racionales que condujeron a varios pensadores desde el «sistema» anterior al posterior. Y verlo es disponer de una explicación interna del cambio.

En forma más general, creo que la explicación más satisfactoria posible de por qué una persona cree una cosa, es la que muestra que lo creído es verdad, o es resultado exacto de un argumento constrictivo que parte de premisas que la persona en cuestión acepta, y que esa persona estaba en condiciones aptas para advertirlo. Podemos tener necesidad de recurrir a factores externos para explicar por qué un pensador estaba en condiciones de advertir una verdad o de ver implicaciones, hasta entonces inadvertidas, de algunas de sus convicciones. Pero sentimos —sin duda con razón— que el hecho de que una persona advirtiese la verdad de alguna proposición o viese la solidez de un argumento que, a partir de sus propias convicciones, condujese a una nueva conclusión, tiene que ser una explicación firme de por qué esa persona llegó a creer lo que creyó. Si

1. Véase Wade, 1971, 21, donde se atribuye esta concepción a Cassirer.

una explicación así es asequible y correcta, se torna entonces innecesaria la búsqueda de una explicación ulterior, no racional, de por qué esa persona sostuvo esa creencia. Pareciera pues que sólo cuando no podemos hallar explicaciones internas de la historia del pensamiento debemos volvernos a las explicaciones externas; y si es así, entonces es clara la razón de por qué tenemos que iniciar nuestro trabajo con la búsqueda de explicaciones internas.

Ahora bien: esta concepción conduce —como lo lamenta, con razón, un historiador del pensamiento político— «a una forma de historia que siempre tiende esencialmente a remontarse a los orígenes de las cosas, a los comienzos primeros de las ideas que ella ve operante... Los filósofos sienten la tentación de remontarse aguas arriba hasta llegar a la fuente. El historiador tiene que decirnos de qué modo el río hace su curso, por en medio de qué obstáculos y de qué dificultades».[2] El peligro de suponer que debe demostrarse que las concepciones filosóficas son simplemente desarrollos de un punto originario absoluto, es real. Cabe temer entonces que se ignoren los contextos en los que se desenvuelven las posiciones filosóficas. Si verdaderamente nos proponemos ser historiadores, aun cuando nuestro objeto sea la filosofía, debemos ser conscientes de esos peligros. Debemos estar dispuestos a buscar y a reconocer puntos en los que hay, dentro de la historia de la filosofía, discontinuidades radicales. Pero un modo de localizar esos puntos consiste en llevar adelante la búsqueda de explicaciones internas hasta que dejemos de encontrarlas. Nos hallaremos entonces en una situación en la que deberemos buscar explicaciones externas. Por cierto, muchas de las consideraciones que nos ayudan a comprender de qué modo llegó un pensador a una posición en la que pudo captar una nueva verdad o un nuevo argumento, son externas. Cuestiones referentes a los motivos por los que determinadas discusiones adquirieron relevancia en un momento determinado, o por los que se abandonaron en general supuestos que una vez habían sido comunes, mientras que otros no fueron abandonados, o por los que una línea de pensamiento tomó determinado camino e ignoró otros que eran igualmente asequibles, pueden exigir a menudo respuestas con una base externa. Pero no hay forma de decir *a priori* qué tipo de explicación resultará accesible. Sólo el detallado estudio de desarrollos particulares puede decírnoslo.

II

Es indiscutible que, a comienzos del período que consideraré, el pensamiento estuvo dominado por una persistente concepción cris-

2. Venturi, 1971, 2-3.

tiana de la moralidad. Pero una comprensión inadecuada de la lógica de esa posición ha obstaculizado nuestra capacidad de percibir su papel en desarrollos futuros. Se supone a menudo que una de las cuestiones esenciales en torno de una moralidad religiosa es la de si es, o no es, voluntarista o intelectualista: si los actos moralmente correctos son correctos porque Dios nos manda llevarlos a cabo o, inversamente, si Dios nos manda llevarlos a cabo porque son correctos en sí mismos. Este problema, de significativa importancia para los teólogos, tiene relevancia mucho menor para la moralidad como tal. El interés por él, reavivado a veces por el interés por la llamada falacia naturalista, sirve sólo para apartar la atención de lo que constituye un aspecto mucho más importante de la moralidad cuando se la considera bajo la égida de una Divinidad como la que el Cristianismo enseña. Mi intento de presentar una heurística de la historia de la ética debe comenzar, por tanto, con el esbozo de un modelo de la concepción religiosa en el que se pongan de manifiesto los rasgos que considero más importantes. Digo «modelo» porque, si bien creo que mi bosquejo incluye los rasgos relevantes de una amplia variedad de concepciones realmente existentes, deja también abiertas varias opciones acerca del modo en que deban completarse los detalles. El esbozo que presentaré concluye con un cuadro de lo que llamaré «la Corporación Divina», pero se inicia simplemente con algunas observaciones acerca de la división del trabajo y la cooperación. Lo que digo puede ser obvio —acaso lamentablemente obvio— pero no en menor medida cierto para todo ello.

Considérese, pues, la idea de una empresa cooperativa en la que los agentes se reúnen para producir un bien que ninguno de ellos podría producir solo. Cada uno de los participantes tiene una tarea o un conjunto de tareas. Las tareas de cada uno pueden ser indicadas bajo la forma de reglas en las que se expresan los deberes de cada puesto. Es la realización, conjunta o sucesiva, por parte de cada uno, de los deberes de su puesto lo que produce el bien. Puede haber o no un puesto distinto, de rango más elevado, o un conjunto de puestos, para las funciones de supervisión o de dirección. Pero ni un inspector ni un trabajador de primer rango es personalmente responsable de la producción del bien. No obstante, en muchos casos no sería razonable para los agentes restringirse estrictamente a las responsabilidades formalmente establecidas y rehusarse a ir más allá de ellas. Suponemos habitualmente que cada agente tiene —por encima de las responsabilidades indicadas como deberes de su puesto— la responsabilidad general de prestar atención al modo como marchan las cosas, y de intervenir a fin de compensar la acción deficiente de otros agentes o los efectos de contingencias imprevistas. De tal modo, aun cuando a ningún trabajador se le ha asignado individualmente una responsabilidad definida como «responsabilidad de originar el bien que el grupo se propone producir» cada uno de ellos

tiene una cierta vaga responsabilidad de tener presente aquel bien y de ordenar sus actividades de acuerdo con ello. Y cada uno de los que participan en la empresa estaría sujeto a censura o, acaso, a castigo en caso de ignorar esa responsabilidad general.

El que cada agente deba tener esa vaga responsabilidad general no es un rasgo necesario de los trabajos hechos en cooperación. Por el contrario, sólo es razonable atribuírsela en determinadas condiciones. Esas condiciones pueden estar presentes o ausentes en grados variables. Parece natural, por ejemplo, que, en la medida en que la comprensión que los participantes tienen del bien que debe producirse es menor, menos se los puede criticar si se limitan a cumplir con sus deberes específicos. Cuanto menos sabe cada uno acerca del modo en que los otros deben llevar a cabo su aporte, menos sujeto está cada uno a la crítica por atender sólo a sus propias ocupaciones. En la medida en que haya, y se sepa que hay, un gran sistema de apoyo, de modo tal que los errores o las fallas de los otros sean remediadas, decrecerá la vaga responsabilidad general que uno tiene de ordenar las propias acciones atendiendo a los resultados. Si quien está a cargo de inspeccionar el trabajo que uno tiene, ha aclarado que a uno se lo recompensa por llevar a cabo sus propias obligaciones estrictamente, sin mirar ni a lo que se hace a la izquierda o a la derecha, entonces nuevamente se reduce la posibilidad de ser criticado por hacerlo.

Imagine, pues, el lector que él tiene una tarea con responsabilidades bien definidas dentro de una vasta empresa cooperativa. Su inspector debe coordinar los esfuerzos de muchos otros trabajadores que el lector no conoce. A su vez, el inspector rinde cuentas ante un director que ocupa un puesto aún más elevado, un director entre muchos, vigilado a su vez por un genial administrador que se sabe que atiende las vastas ramificaciones de la compleja, multifacética y oculta operación. El lector, creo, cometería un gran error si interfiriese en la tarea de los otros. Sería inexcusable para él suponer que podría comprender suficientemente bien qué se pretendía que resultase de la intervención del trabajo de otro: pensar que el administrador principal ha dejado de prever todas las contingencias, o adjudicarse a sí mismo responsabilidades directivas. En tal caso, las responsabilidades que uno tiene fijan límites estrictos a las posibilidades de crítica o de castigo. O al menos ello es así en la esfera de acción de la corporación. Un sargento que, ejecutando órdenes directas del comandante de su compañía, asigna a un ingobernable grupo de soldados la tarea de lavar cubos de basura durante toda la noche a una temperatura bajo cero, no es susceptible de crítica militar si uno o dos hombres enferman de neumonía y mueren. Pero puede argumentarse que se le pueden imputar otras cosas. Un agente secreto puede cumplir con sus deberes inobjetablemente y recibir de sus superiores nada más que elogios, pero a pesar de ello está

expuesto a recibir graves reproches desde otro punto de vista. Para tener una organización en la que nuestras responsabilidades impongan un límite *absoluto* a las posibilidades de que se nos impute algo —una organización en la que debiéramos cumplir con nuestros deberes sin preocuparnos por las consecuencias— debemos avanzar aún un poco más. El bien a cuya consecución colaboramos debe poseer una importancia suprema y ser demasiado complejo para que lo podamos comprender. El encargado de la inspección debe ser absolutamente eficiente. Nunca debe cometer errores en cuanto a la manera de dividir el trabajo. Debe anticiparse a todas las contingencias y disponer de poder suficiente para hacer frente a cualquier imprevisto. Debe ser tan leal que no haya dudas en cuanto al modo en que dispone de los puestos. Debe, pues, dar a cada uno de los agentes instrucciones adecuadas acerca de sus tareas; debe asignarles trabajos que estén dentro de sus capacidades y recompensarlos sobre la base de sus méritos. Por último —aunque no es lo menos importante— debe ser tan bueno que nunca asigne tareas que desde algún punto de vista sean impropias. Esa empresa cooperativa es la Corporación Divina, y su administrador es manifiestamente poco común. En realidad, en el mundo occidental se ha pensado generalmente que es único.

III

La visión del universo como una Corporación Divina conlleva un cierto modo de entender las leyes morales, que tiene, a su vez, importantes consecuencias para la tarea del filósofo moral.

Las leyes mediante las cuales Dios estructuró las partes inanimadas y subhumanas del cosmos y las leyes mediante las cuales se organizaron las partes humanas y superiores, no son fundamentalmente distintas en especie. Son los mandatos que Dios dirige a sus criaturas, y todas deben obedecerlos. Pero hay una diferencia en el modo en que lo hacen. Las partes inanimadas y no racionales del universo se ajustan a sus leyes (en la medida en que lo hacen: no se puede esperar un ajuste perfecto en seres menos que perfectos) automáticamente, sin que haga falta ninguna especie de saber consciente de esas leyes. Las criaturas racionales —los hombres y, presumiblemente, los ángeles— se ajustan a ellas por medio de elecciones conscientes, guiadas por cierto grado o por cierta especie de saber acerca de aquellas leyes. La diferencia en el papel que la consciencia desempeña para asegurar que los agentes naturales y morales actúen de manera apropiada, da lugar a una diferencia significativa entre ambos dominios. Las leyes de los dos tipos deben ser universales. Deben determinar el modo en que debe comportarse toda entidad de la

especie que ellas gobiernan. De tal modo, las leyes que gobiernan a los seres humanos, lo mismo que las que gobiernan a las restantes especies naturales, deben aplicarse a todos los seres humanos en tanto son humanos, mientras que puede haber leyes especiales para los subgrupos incluidos en la especie. (La Corporación Divina no requiere, como tal, una estructura jerárquica o de clases en las sociedades humanas.) Además, las leyes de los dos tipos deben ser las determinantes supremas de la conducta de los seres que ellas gobiernan. Después de todo, los designios de Dios no pueden frustrarse. Pero, aparte de ser universales y supremas, las leyes que gobiernan a los seres humanos deben tener un rasgo que en las leyes que gobiernan a las criaturas no racionales no es necesario. Deben ser tales que los seres humanos puedan llevar a cabo con conocimiento de causa y de manera deliberada lo que la ley exige. Porque si los hombres no pueden actuar en conformidad con las leyes morales, esas leyes no pueden estructurar en modo alguno la contribución humana al bien cósmico; y si no pudiéramos actuar con plena consciencia de que obramos tal como ellas lo ordenan, la diferencia entre las criaturas racionales y las no racionales desaparecería. Designaré este tercer rasgo con el bárbaro témino de «ejecutabilidad» [«*performability*»].

Es posible ver esos tres rasgos de las leyes del mundo moral también como consecuencias naturales de una concepción de la moralidad del tipo de la Corporación Divina. Como he dicho, es exigencia de tal concepción que la cabeza de la empresa sea completamente justa. Para asegurar nuestra motivación, las tareas que nos impone revisten suprema importancia para cada uno de nosotros. Por tanto, está bien que sepamos en qué consisten y que podemos hacerlas. Si la ejecución es la condición para que obtengamos nuestros premios, no sería justo que unos tuvieran tareas más pesadas y otros tareas más llevaderas, o que alguno estuviera mejor equipado para hacer sus trabajos y le resultasen por tanto menos pesados. Porque la recompensa es esencialmente la misma para cada trabajador. De tal modo, el trabajo que debemos realizar para merecerla debe ser en algún aspecto fundamental la misma para todos, y todos deben ser igualmente capaces de realizarlo. De acuerdo con ello, el mundo moral es un mundo justo, y, como miembros de ese mundo, participamos en una empresa cooperativa justa.

El filósofo natural tiene, pues, la tarea de explicar el mundo no racional. En él puede percibirse desorden e irregularidad, pero deben poder comprendérselos de algún modo a la luz del orden y del propósito fundamentales. La filosofía moral tiene una tarea análoga en relación con el mundo moral, esto es, el mundo de agentes gobernados por la consciencia que ellos tienen de leyes universales, supremas y ejecutables. También allí debe demostrarse que es posible explicar el desorden y la irregularidad aparentes en términos de orden

y de subordinación a los designios de Dios. No hay una tajante discontinuidad entre la filosofía natural y la filosofía moral, pero sí algunas diferencias. El filósofo moral nos habla de la sustancia de las leyes del mundo moral, así como el filósofo natural nos habla de la sustancia de las leyes del mundo natural. Además de ello, el filósofo moral debe proporcionarnos una explicación de la universalidad, la supremacía y la ejecutabilidad de las leyes morales; esto es, debe explicarnos que puede haber un mundo específicamente moral. Pero en cierto sentido, que tiene su importancia, el filósofo moral, a diferencia del filósofo natural, no nos dice nada nuevo. El filósofo natural descubrirá aspectos hasta entonces desconocidos del trabajo del mundo natural, y lo que nos informe acerca de ellos nos enseñará nuevos modos de la parte de la creación que Dios hizo para que nos sirviéramos de ella. En cambio, la filosofía moral es correctiva antes que informativa. Su utilidad no estriba en el descubrimiento de cosas nuevas, sino en eliminar los errores en los que permanentemente estamos tentados de incurrir. Por tanto, ella nos despeja el camino para que podamos vivir con la guía no teórica que debe estar a disposición de todos nosotros.

No todos, durante el período que nos ocupa o antes o después de él, habrían estado de acuerdo en cuanto a que hay un mundo moral. Pero la concepción cristiana de la moralidad conduce naturalmente, como hemos indicado, a la convicción de que lo hay, y ofrece una poderosa explicación tanto de su estructura interna como de su aparente desorden. Cuando las creencias cristianas fueron atacadas y se debilitaron, o se las abandonó por entero, las explicaciones que podían darse de la estructura y de la posibilidad del mundo moral fueron también obligadas a cambiar. Lo que ante todo me propongo sugerir es que explicaremos mejor el desarrollo de la ética moderna si la consideramos como resultado de los intentos por defender la creencia en la realidad del mundo moral entendido como una empresa cooperativa justa, aunque acomodándose a los cambios del basamento religioso de esa creencia o a las desviaciones respecto de él.

IV

He intentado mostrar que en la dinámica de toda empresa en la que los hombres trabajan para producir un bien que ninguno de ellos podría producir solo, se contiene un importante principio. Este principio es el de que la responsabilidad individual por el resultado exitoso de un esfuerzo en común, varía en relación inversa con la complejidad de la empresa y con la perfección del director. La Cor-

poración Divina encarna ese principio en medida no menor que otras empresas semejantes. Pero la idea de la Corporación Divina tal como la he esbozado hasta aquí, es ambigua e imprecisa en muchos aspectos de importancia. La Corporación exige varios elementos, cada uno de los cuales puede ser interpretado de distintas maneras. Cada modo de concebir un elemento reclamará un modo distinto de comprender a los restantes elementos o las relaciones entre los elementos, si ha de conservarse la estructura de la Corporación. Es esta ambigüedad o apertura a muchas interpretaciones lo que hace posible utilizar el modelo para comprender una amplia gama de posiciones. Daré algunos ejemplos.

Permítaseme comenzar por el bien que los agentes que trabajan en la Corporación deben producir. Hasta ahora he hablado como si su trabajo debiera culminar en un producto distinto del trabajo mismo. Ese es el modo en que lo entienden muchos teóricos de la Corporación Divina que consideran que el producto es la felicidad de la humanidad. Pero también otras posiciones son posibles. Podría considerarse a la Corporación Divina sobre la base de una analogía con una compañía de ballet o con una orquesta, casos en los cuales el producto no puede ser separado igualmente de las actividades de los ejecutantes. Se podría sostener entonces que nuestra contribución al orden cósmico, o a que se ponga de manifiesto plenamente la gloria de Dios, es simplemente el conducirnos en la forma en que Dios nos ha mostrado que es la adecuada. Esta concepción del sentido de la empresa cooperativa cobija otra que, como ella, no da mucha importancia a las consecuencias. Dios, cabe observar, puede originar cualquier estado de cosas que podemos concebir, salvo uno, al margen de nuestra cooperación. Lo único que no puede producir por sí mismo es nuestra libre decisión de cooperar, nuestra elección voluntaria de obrar como Dios lo ordena. Acaso la única contribución que hacen los seres humanos a la manifestación cósmica de la gloria de Dios es el debido ordenamiento de sus almas o de sus voluntades.

Después está, por cierto, la cuestión de la naturaleza y del estatuto de las leyes que gobiernan el mundo moral, lo cual constituye un elemento, si no el único, de importancia. Puede sostenerse, quizá sobre la base de fundamentos teológicos, que los principios morales son leyes que los decretos de Dios hacen necesarios y nos son transmitidos como señales de nuestros papeles en la manifestación de su gloria. No tendríamos entonces ni una comprensión racional de las leyes mismas ni entenderíamos demasiado de qué modo lo que se nos encarga contribuye al bien cósmico. Podría argüirse, si no, que cada principio tomado por sí mismo debe ser intrínsecamente razonable, y que Dios pone en vigor los principios porque son así. Entonces su racionalidad debiera ser para nosotros evidente por sí misma, aun cuando pudiéramos no comprender plenamente el modo en

que el papel que ellos definen para nosotros contribuye al bien cósmico. Por otra parte, si suponemos que el sentido de la empresa cooperativa es hacer que todos sean dichosos, entonces es natural pensar que las leyes morales son, menos desde el punto de vista de Dios, reglas generales de utilidad. Desde la perspectiva humana tales reglas siempre tienen excepciones. Así, para preservar su universalidad podríamos sostener que Dios siempre exige que su creación obre según leyes generales. O podríamos sostener que las leyes son absolutas para nosotros simplemente debido a nuestra posición subordinada dentro de la Corporación.

Estas opciones acerca de la naturaleza o el estatuto de las leyes del mundo moral están, por cierto, estrechamente vinculadas con las opciones referentes al modo en que los agentes pueden llegar a tener consciencia de lo que han de ser. La necesidad de dar cuenta de la ejecutabilidad impone aquí las principales limitaciones. Si se considera, por ejemplo, que las leyes morales pueden ser descubiertas por la razón, el filósofo debe explicar que en efecto todas las personas tienen esencialmente la misma capacidad de conocer las verdades morales. Los teóricos del conocimiento probablemente se desplacen a una posición intuicionista, al menos a propósito de la moralidad, puesto que parece manifiesto que las personas no tienen la misma capacidad para razonar acerca de cuestiones complejas; y se ha sostenido corrientemente que las personas sí tienen la misma capacidad para comprender las verdades intuitivas. Para eludir el intuicionismo, y, con él, sus vínculos con teorías que involucran la aceptación de ideas innatas, o bien como manera de ajustarse al voluntarismo teológico, el teórico podría presentar una explicación no cognitiva del saber moral. Ello podría permitir dar cuenta fácilmente de la ejecutabilidad, puesto que puede ayudar con la cuestión motivacional y, asimismo, con la disponibilidad de una guía. Pero entonces el requisito de la universalidad exige explicar por qué las emociones morales o el sentido moral deban ser los mismos en todos los hombres. Un teórico de la Corporación Divina tenderá en todo caso a sostener que existe un *consensus gentium* en materia moral, y necesitará explicar lo que se presente como una excepción seria a ese acuerdo.

Acaso el rasgo más interesante de la epistemología de las teorías de la Corporación Divina sea el de que su tarea fundamental es la de colaborar en la explicación. No se trata de justificar los principios morales como tales. Se supone que todos nosotros, o la mayoría de nosotros, sabemos lo que debemos hacer y estamos de acuerdo acerca de los puntos principales. Se apela a la epistemología para demostrar por qué es así. No se recurre a ella para suscitar o para eliminar profundas dudas escépticas acerca de la moralidad en su conjunto. Se presentan argumentos —epistemológicos o de otra índole— referentes a los principios específicos que mejor ponen de ma-

nifiesto la sustancia del mundo moral. Y un filósofo bien puede hallar un argumento para mostrar que los principios morales son racionales o que son puramente emocionales. Pero en cualquier caso la cuestión es cimentar un desarrollo explicativo de la justa empresa cooperativa de la que todos somos parte.

Por último, está la interpretación de los motivos de los agentes para llevar a cabo lo que les es asignado. Se trata de la vieja cuestión de la naturaleza humana. Para precisar el amplio margen de ambigüedad en juego aquí, debo observar que la Corporación, tal como se la ha esbozado hasta aquí, podría involucrar sólo la *coordinación* del trabajo de diversos agentes, y no necesariamente su plena cooperación. Si una persona empleara trabajadores para producir un bien que sólo un esfuerzo conjunto puede procurar, pero los empleados no saben que están trabajando junto con otros en un proyecto así, no podríamos decir que están *cooperando* los unos con los otros. Si permitiéramos que los empleados supiesen que hay otros agentes al lado de ellos y, aun, que tuviesen cierto conocimiento del objetivo o del sentido de la empresa común, ello no nos autorizaría todavía a decir que su trabajo es cooperativo. Será, a lo sumo, un trabajo coordinado. Podrá decirse que los agentes cooperan sólo si, además de las condiciones indicadas hasta aquí, es verdad también que por lo menos una de las razones que cada agente tiene para realizar su trabajo es el deseo de ayudar a generar el bien a cuya producción está destinada la empresa.

Consideremos primero a los trabajadores que intervienen en una empresa meramente coordinada. Es probable que trabajen sólo con vistas a sus propios fines: cada uno de ellos ha aceptado el trabajo por su remuneración, y, en esa medida, ninguno de ellos tiene fundamentos para poner en tela de juicio la tarea que le es asignada. Si cada uno sabe que hay otros empleados, y sabe algo acerca del sentido de la empresa en común, pero trabaja aún con la remuneración, resulta entonces que hay un principio análogo al que, según he señalado, actúa en una empresa verdaderamente cooperativa. Podremos advertirlo imaginando a un trabajador de una empresa coordinada que desea incrementar sus remuneraciones. Sabe que también otros participan, y sabe del sentido de la empresa. Si el patrón es leal, el trabajador puede suponer razonablemente que se lo recompensará en proporción con su aporte al bien que, por las razones que fuere, el director desea producir. El trabajador puede, pues, pensar razonablemente que puede incrementar su contribución compensando la deficiencia de la actuación de los otros, o haciendo cosas que son importantes pero se las deja sin hacer. Pero cuanto más compleja es la empresa y más perfecto el director, tanto menos razonable es para el empleado suponer que realmente puede incrementar su contribución al bien y pasar a merecer por ello remuneraciones más altas yendo más allá de sus responsabilidades. En el caso

límite de la Corporación Divina no tendría razones para pensar que puede incrementar sus remuneraciones por esa vía. Los deberes del empleado serían para éste absolutos, a pesar del hecho de que Dios ve su trabajo como dirigido a un propósito. La Corporación Divina puede entonces modelar algunos rasgos de moralidad, ya sea que consideremos que la corporación involucre coordinación o plena cooperación.

Consideremos ahora las cuestiones que se suscitan si lo que involucra es cooperación. En tal caso, al menos parte de la motivación para participar en la empresa está constituida por el deseo de ayudar en la originación del bien. Ello no necesariamente equivale al deseo de ese bien mismo, sea cual fuere. Si el bien que debe producirse en conjunto es verdaderamente un bien común —esto es, un bien que es un bien para cada uno de los agentes, aparte de ser el bien por el cual Dios creó toda la empresa—, entonces puede ofrecerse alguna de las varias explicaciones acerca del modo en que cada uno halla su propia dicha en ese bien. Si no se trata de un bien común en ese sentido, entonces debe presentarse una explicación distinta del motivo por el que participamos. Podemos ver eso también como la cuestión de si las personas que participan como agentes en la Corporación Divina tienen dentro de sí una fuente de orden, esencial a su naturaleza, que los conduce a actuar como miembros de una empresa cooperativa justa, o si, como ocurre en una empresa coordinada, deben ser inducidos o empujados, mediante sanciones y recompensas externas, a actuar de manera apropiada. En cualquier teoría de la motivación, la necesidad de explicar la supremacía de las leyes morales es tan importante como la necesidad de dar cuenta de la ejecutabilidad; y el filósofo debe también dejar espacio para una explicación de por qué no siempre actuamos en concordancia con las leyes del mundo moral.

V

Hasta ahora he mantenido mi discusión acerca de la Corporación Divina al margen de las realidades históricas. Unicamente he intentado mostrar que la idea puede encarnarse en una amplia variedad de posiciones que tienen en común el rasgo esencial de basarse en la lógica de la coordinación o la cooperación bajo un inspector perfecto. No me propongo sugerir que se han ejemplificado realmente todas las variantes posibles. Tampoco quiero decir que a comienzos del período que aquí consideramos la ética de la Corporación Divina haya predominado bajo la forma genérica y simple en que la he presentado. Por el contrario: las doctrinas religiosas referentes a la

necesidad de la gracia divina, ya fuese en su forma más recia, antipelagiana, o en forma más débil, semipelagiana, siempre han planteado dificultades en relación con la ejecutabilidad, en tanto que los escepticismos de variadas especies dieron lugar o a dudas acerca de la universalidad, y el estoicismo y el maquiavelismo plantearon dificultades en relación con la supremacía. Pero sí me propongo afirmar que la Corporación Divina representa lo que se tornó cada vez más importante para la enseñanza moral del cristianismo. Por ello el modelo puede ser útil para los propósitos del historiador.

En primer lugar, nos ayuda a comprender los rasgos estructurales y dinámicos de una serie importante de posiciones que realmente se han dado y ejercieron una influencia. Santo Tomás de Aquino y sus muchos seguidores de la tradición de la ley natural, tanto en el lado católico como en el protestante, a través de Suárez y de Hooker, sostienen concepciones que se ajustan al modelo de la Corporación Divina. Lo mismo hacen los pensadores de la ley natural «moderna» que dependen de Grocio. No hallamos pensadores como Pufendorf, Burlamaqui y Vattel, que suscitan en la actualidad gran interés filosófico, porque el aspecto filosófico de sus obras, deslindado de sus preocupaciones por la política y por la ley internacional, con frecuencia meramente repiten lo que se había elaborado anteriormente. Pero representan lo que creo que constituyó el marco de pensamiento común de los sectores cultos del mundo durante los siglos XVII y XVIII. Los filósofos de ese período a los que consideramos en nuestro estudio, llaman nuestra atención en parte porque modificaron ese marco, se apartaron de él y, eventualmente, lo abandonaron. Para comprenderlos es decisivo saber de qué se apartaban, ver por qué lo hacían y comprobar hasta dónde llegaron. Por tanto, la Corporación Divina es útil no sólo como punto de partida sino también como punto de referencia. En la medida en que un filósofo se mantiene cercano a él, podemos considerarlo conservador; en la medida en que se aparta de él, como innovador. Ello nos proporciona una cierta pauta general del cambio en el terreno de la filosofía moral en términos que podrían haber utilizado los pensadores del período que intentamos comprender, y no sólo en nuestros propios términos.

En segundo lugar, la idea de la Corporación Divina nos ayuda a ver la historia de la ética como regulada por un interés en el mundo moral como empresa cooperativa justa. Al colocar ante nosotros el complejo conjunto en el que deben acordarse los elementos de la vida moral, sea cual fuere la interpretación filosófica que deba dárseles, nos advierte que no debemos atribuir indebida importancia explicativa a discusiones filosóficas acerca de uno solo de esos elementos. Un cambio en la interpretación de un elemento reclamará otros cambios en la explicación filosófica del mundo moral. La inteligencia de la dinámica que vincula a esos cambios es quizá la he-

rramienta más importante que nos proporciona la idea de la Corporación Divina para comprender la historia de la ética en el período al que nos referimos.

En lo que sigue procuraré ilustrarlo examinando muy rápidamente los cambios que condujeron a las posiciones de Reid, Bentham y Kant. Con la obra de estas figuras llegamos, creo, a la culminación del período clásico de la ética moderna y a la transición a un nuevo período. La idea de la Corporación Divina habrá servido para su propósito si nos permite explicar el modo en que sus concepciones surgieron razonablemente de concepciones anteriores.

VI

El cambio fundamental registrado en el pensamiento religioso durante el período que nos ocupa fue el rechazo, hasta donde fuese posible, de la apelación al misterio y a la incomprensibilidad como elemento central de toda elaboración conceptual adecuada de la fe cristiana. Ese cambio llevó a resultados dramáticos para la explicación de la moralidad dentro de la Corporación Divina. Cuando no podemos entender ni el bien colectivo al que contribuimos ni nuestro propio papel en su producción, y cuando creemos en una vigilancia providencial constante de la vida, sólo es racional —tal lo he sostenido— considerar nuestros deberes como absolutos. Ello es así, tanto si cada uno de nosotros está motivado únicamente por el propio interés, como si no lo está. Por consiguiente, el filósofo que da cuenta del mundo moral debe dar de esos deberes una explicación que dé lugar a esa forma de verlos. A medida que los propósitos de Dios se tornan más comprensibles y a medida que se torna más clara la parte que nos toca para colaborar en ellos, hay cada vez menos razones para concebir los deberes de esa manera. Esto es particularmente cierto cuando se deja de ver a Dios primariamente como juez justo, y comienza a concebírselo más bien como Autor Benevolente de la Naturaleza. Entonces su finalidad será nuestra dicha, ya no la incomprensible manifestación de una gloria infinita; y si el objetivo es la dicha, la parte que nos toca en su originación es entendida más fácilmente. Esta tendencia cobra más fuerza cuando, como lo hacen los teístas y los deístas, se insista en que después de la Creación Dios hizo que el mundo obrara sin una providencia especial impredecible, esto es, que puso en movimiento la máquina del mundo y la dejó sola. Porque entonces ya no podemos pensar que un poder inteligente corrige nuestros errores y nuestras omisiones, y compensa los accidentes. Lo razonable es pensar que la parte mayor de la responsabilidad de obrar así es nuestra. Existen, pues,

cada vez mejores razones para entender la moralidad en términos de nuestra responsabilidad de atender al *objetivo* de nuestros deberes —al bien que han de producir nuestros esfuerzos cooperativos— como guía directa de la acción.

Existen a la vez razones para resistir esa tendencia utilitarista. Como cabría esperar, se la puede poner en tela de juicio en razón de que al utilitarismo le es difícil explicar cómo sabe cada uno de nosotros qué es lo que ha de hacer. Hallamos también otra forma de razonar. Nuestra experiencia moral —para no apelar a la doctrina religiosa— es empleada como fuente de argumentaciones contra las concepciones utilitaristas. Nuestra experiencia moral tiene un peso racional porque, de acuerdo con una teoría de la Corporación Divina, Dios tiene que habernos proporcionado el modo de llegar a saber qué es lo que se requiere de nosotros. De ahí que la experiencia por la cual cada uno de nosotros aprende a actuar debidamente, tiene que reflejar las realidades del mundo moral. Y como esa experiencia está igualmente a disposición de todos nosotros, ella nos proporciona datos comunes a partir de los cuales argüir razonablemente. Butler es el *locus classicus*. Tras aceptar que el único carácter moral positivo que podemos adjudicar a Dios es la bondad, admite que Dios contempla el mundo como un utilitarista. Pero nosotros no nos hallamos en la situación de Dios. Nosotros no sabemos lo suficiente para ser utilitaristas, y la experiencia moral nos muestra que tenemos deberes particulares de otras especies:

> Como no somos jueces competentes de lo que está en general para el bien del mundo, puede haber otros fines inmediatos a los que estamos destinados a perseguir, aparte del de hacer el bien o producir dicha. Aunque el bien de la creación sea el único fin de su Autor, no obstante, él puede habernos impuesto obligaciones particulares que podemos discernir o sentir, muy distintas de la percepción de que la observancia o la violación de ellas es para dicha o desdicha de las demás criaturas. Y ése es en realidad el caso (*The Works of Bishop Butler*, 1, 166n).

En otros lugares Butler presenta muchos detalles en favor de esta última tesis. En parte ataca aquí a Hutcheson, quien sostiene que, mientras que disponemos de un sentido moral que nos sirve de guía —evitándose con ello quebraderos de cabeza en relación con la ejecutabilidad—, sus dictados se registran del mejor modo en una ley utilitarista. Mientras que Butler considera inaceptable esta última conclusión, otros critican la concepción no cognitiva señalando que es incapaz de dar cuenta de la universalidad. El previsible resultado de estos lances es la reafirmación de la concepción intuitivista en Price y, en última instancia, en Reid.

En Reid hallamos la última y la más reducida de las teorías de la Corporación Divina del siglo XVIII. En realidad es discutible que

se lo deba considerar en general como teórico de la Divina Corporación. Reid sostiene que los principios morales son evidentes por sí mismos y que todo hombre tiene de esos principios una comprensión intuitiva suficiente para guiar la acción de acuerdo con ellos. Su análisis de la intuición concede a ésta en la aclaración de nuestro conocimiento de la naturaleza el mismo papel que tenía en nuestro conocimiento de la moralidad. Puesto que con ello dispone de fundamentos muy generales para aceptar que las convicciones morales corrientes tienen peso racional, pareciera no tener necesidad de apoyarse en la creencia butleriana de que la facultad moral nos ha sido dada por Dios. Pareciera también que Reid no piensa que el obrar de acuerdo con los principios, evidentes por sí mismos, de la moralidad, esté destinado a servir a otro fin cualquiera más allá de la conformidad misma. Parece, pues, defender una concepción deontológica como la que más tarde difundieron Prichard y Ross. Pero si en este sentido se halla fuera del dominio de la Corporación Divina, existe otro aspecto de su posición que no lo está. Reid sostiene que nuestras convicciones morales ordinarias constituyen el criterio que debemos emplear para analizar teorías referentes a las leyes generales de la moralidad. Y, teniendo presente ese citerio, concluye, contra Hume, que ninguna ley básica simple es adecuada. Existen unos diecisiete axiomas intuitivamente evidentes de la moralidad. No es posible reducirlos a un principio único. En este punto concluye la independencia de Reid respecto de la confianza en la Divinidad. Debe disponer de un Dios que garantice que nuestras intuiciones revelan un mundo moral, y no un caos. Se necesita a Dios para estar seguro de que la lista, aparentemente arbitraria, de axiomas es completa, y de que los axiomas no se hallan en conflicto entre sí. En especial, Reid recurre a Dios para mostrar que la prudencia, impuesta por la evidencia, no entra en conflicto con las exigencias de benevolencia, justicia y con los restantes principios, también evidentes por sí mismos, de la moralidad. Contra el utilitarismo monista de quien, como Bentham, no admitía ninguna apelación a Dios como entidad explicativa, Reid podía disponer sólo de dos líneas argumentativas. Una es la de afirmar que la mejor explicación del hecho de que todos compartimos las mismas convicciones morales, es la de que ellas resultan de la percepción exacta de la realidad moral fundamental. La otra es el recurso a lo evidente en sí mismo. Pero Bentham sostiene que la mejor explicación de esas convicciones compartidas es que surgen del condicionamiento social y psicológico. A Reid le queda, por tanto, la epistemología de un intuicionismo general como línea básica de defensa de un pluralismo de los principios morales contra el monismo utilitarista. En este punto empezamos a vérnoslas con las cuestiones que pasaron a ser centrales en la siguiente fase de la historia de la ética.

VII

La tarea de las teorías de la moral secular en el período que va de Montaigne a Kant fue impuesta por la aptitud de las teorías de la Corporación Divina para dar cuenta de la moralidad tal como se halla presente en la sociedad de los tiempos; además, esa moralidad había sido modelada en gran medida por doctrinas animadas por los presupuestos de la Corporación Divina. De tal modo, los moralistas seculares se vieron llevados a reiterar en sus teorías muchos de los rasgos de las concepciones de la Corporación Divina. Ello es notoriamente claro en la obra de Hobbes, y constituye también una característica de la concepción de Hume. Un breve comentario acerca de ellos nos permitirá poner mejor de manifiesto la originalidad de Bentham y de Kant, y mostrar las razones por las que considero que estos dos últimos pensadores señalan el fin de un modo de comprender el problema de la filosofía moral y el comienzo de otro. Pienso que es obvio que tanto Hobbes como Hume hallan modos de repetir esa relación entre leyes morales absolutas y el bien producido mediante la coordinación o la cooperación, que es esencial en las concepciones de la Corporación Divina. Es asimismo claro que cada uno de ellos encuentra un sustituto que asume al menos algunas de las funciones de Dios en aquellas concepciones. Lo que deseo subrayar aquí está relacionado más bien con la concepción que sustenta en cuanto a la tarea de la filosofía moral. Al lado de las muchas diferencias que separan a esos dos filósofos, éste es un punto en que están de acuerdo.

Lo están en cuanto a que el mundo moral no se sostiene sólo porque cada uno de los individuos que pertenecen a él comprenda la explicación entera de la moralidad; mucho menos porque cada uno utilice deliberadamente la explicación filosófica de la moralidad al tomar decisiones morales. En realidad, Hobbes y Hume estarían de acuerdo en que sería sumamente peligroso para el mundo moral que ocurriera una cosa así. Para Hobbes, los ciudadanos han de comprender la moralidad como cosa de la regla de oro, complementada con una prédica de las leyes, cuidadosamente regulada, desde el púlpito. Sus obras mismas están dirigidas al gobernante, no a las masas para su ulterior debate. Hume, sin pensar que se necesite tanto de un control central, concibe al mundo moral como sostenido por nuestros propios sentimientos. Explica cómo se hallan naturalmente coordinados para hacer su trabajo, pero no sugiere que cada uno de nosotros deba hacer de su explicación un principio que después apliquemos al tomar nuestras decisiones. Posiblemente haya cierto lugar para «corregir nuestros sentimientos» en los márgenes

del mundo moral, pero no es el uso deliberado de la teoría lo que da al mundo moral su orden fundamental.

El rechazo de esa concepción de los límites de la filosofía moral y su sustitución por la creencia en que cada agente puede contribuir deliberadamente al orden moral debido mediante el empleo de un principio de acción descubierto por un filósofo, es obra de Bentham y de Kant.

Con Bentham el cambio no proviene tanto de una motivación filosófica interna, cuanto de la profunda convicción de que el mundo social debe ser reformado. Al no aceptar un principio cósmico de orden, Bentham abandona enteramente el punto de vista de la Corporación Divina, pues no ve razones para suponer que las creencias morales existentes hasta ese momento tengan algún valor como guías en esa empresa. Antes de que podamos saber de su valor, debemos disponer de un criterio racional que podamos emplear deliberadamente para estimarlos. Ese criterio no sólo puede ser usado por los gobernantes para remodelar sus sociedades; también puede ser usado por los individuos al tomar sus decisiones. Por tanto, Bentham no ofrece el principio utilitario como explicación de un mundo moral en el que podemos estar seguros de que ya, de algún modo, habitamos. Es más bien para que nos guiemos al hacer por nosotros mismos y para nosotros mismos una comunidad que será moral. No hay nadie más que pueda asumir la responsabilidad de hacerlo.

Bentham nos muestra la radicalidad del cambio que experimenta la tarea de la filosofía moral si no suponemos que hay algo así como el inspector general de una Corporación Divina, ni siquiera la Naturaleza. Ahora el filósofo debe ofrecer los fundamentos racionales de su principio, los cuales deben ser lo suficientemente fuertes para convencer a personas que muy bien pueden haber sostenido convicciones opuestas a él. Las cuestiones referentes al modo en que cada agente puede figurarse o llegar a saber qué debe hacer en casos particulares, adquieren una importancia que no tenían en la teoría de la Divina Corporación y en sus equivalentes seculares. Y las cuestiones referentes a si es posible probar un primer principio moral de ese tipo, y de qué modo ello es posible, pasan a tener una importancia nueva y mucho mayor. Una vez más nos hallamos en un nuevo período de la filosofía moral.

VIII

Mi historia debe terminar con Kant; y a la luz de esa historia, su posición se presenta extraordinariamente compleja y, creo, profundamente ambivalente. Sólo la necesidad me conduce a la insensatez

de intentar presentar un análisis de su lugar en la historia de la ética al final de un ensayo.

Si Kant fuera el deontologista puro y simple por el que a menudo se lo ha tomado, habría ido aun más lejos que Reid en el abandono de las concepciones de la moralidad inscritas en la idea de la Corporación Divina. Habría extraído de tales concepciones el elemento que subraya el carácter absoluto de los deberes propios y lo habría incorporado en el todo de lo que es distintivamente moral. De ese modo habría denegado el significado teleológico de los deberes absolutos que es fundamental en las concepciones de la Corporación Divina. Habría mostrado que se puede dar cuenta de la universalidad de las exigencias morales señalando su transparente racionalidad. Habría eludido la necesidad que Reid tenía de recurrir a Dios como garantía de coherencia de la moralidad, mostrando que hay un solo principio moral. Habría mostrado que puede asegurarse la ejecutabilidad porque es fácil aplicar ese principio único, y porque siempre somos libres de obrar como la moralidad lo exige. Y habría garantizado la supremacía de la moralidad mediante su insistencia en el carácter exclusivamente categórico de aquélla. Es, por cierto, esta última afirmación la que conduce a los lectores de Kant a pensar que este filósofo ve a la moralidad como enteramente separada de toda preocupación por la cuestión teleológica de la ejecución del deber. Pero tal lectura de Kant no es apropiada. Muchos comentadores han mostrado por qué es así, y acaso la cuestión no esté ya en duda. Me propongo aquí sólo señalar un modo de ponerlo de manifiesto que revela a la vez un aspecto de importancia en el que Kant se mantiene aún profundamente inserto en la tradición de la Corporación Divina.

Podremos verlo si consideramos la concepción de Kant, reiterada por él con frecuencia, de que la virtud o la bondad moral debe ser entendida como lo que nos hace dignos de ser dichosos. Es importante advertir que esa explicación involucra una grave petición de principio para que Kant la emplee. Uno de sus propósitos explícitos es mostrar que la moralidad nos constriñe con independencia de si (creemos que) Dios existe y nos recompensa y nos castiga. Pero la noción de merecer algo —el bien o el mal, recompensa o castigo— sólo cobra sentido en un contexto en el cual rige un sistema de distribución de bienes y de males de acuerdo con reglas o criterios preestablecidos. Dado ese método, es entonces ciertamente obvio que los que se atienen a las reglas y satisfacen los criterios (o lo hacen «mejor», si ello es pertinente), merecen las recompensas establecidas, y que los que quebrantan las reglas merecen los castigos. Al faltar tal contexto, no puede hallarse un sentido a la noción de mérito. La afirmación de que alguien merece mejor suerte que la que la vida le ha deparado no es sino el empleo de una metáfora para expresar el sentido de que esa persona debería haber tenido mejor

vida. De tal modo, al dar simplemente por sentado que la virtud puede ser definida en términos de merecer la dicha, Kant pone de manifiesto que admite enteramente un punto de vista que armoniza en forma perfecta con un mundo justo, respecto del cual es correcta la concepción de la Corporación Divina, pero no tiene sentido si vivimos en un universo neutral.

Por cierto, en un aspecto de importancia Kant no da simplemente por sentado que vivamos en un mundo justo. Más bien sostiene que la moralidad nos exige que creamos que vivimos en un mundo así. Nuestras acciones morales no deben ser llevadas a cabo, señala, en razón de sus consecuencias. Deben ser llevadas a cabo simplemente porque la ley moral las exige. No obstante, todos los actos racionales tienen un propósito, y también deben tenerlo los actos exigidos por la moralidad. Kant cree poder demostrar que el mundo requerido por la moralidad como su resultado, es un mundo en el que la dicha es distribuida de acuerdo con el mérito. Ahora bien: si no es razonable actuar sin propósito y si no podemos tomar como propósito una cosa que sabemos o creemos que es imposible, entonces debemos creer que tal mundo es posible. Y para creer que tal mundo es posible, debemos creer también —concluye Kant notoriamente— que existe un Dios que puede hacerlo, porque los seres humanos solos no pueden controlar aquellos aspectos de la Naturaleza que deben ordenarse si ha de originarse un mundo moral. Dicho en pocas palabras, Kant no puede concebir la moralidad si no es en un mundo estructurado tal como la Corporación Divina lo estructura. En lugar de ver el carácter absoluto de las exigencias del deber como resultante del previo conocimiento de que vivimos en un mundo así, ve esas exigencias como lo que nos proporciona la única justificación para creer que lo hacemos.

Es bien sabido que este aspecto de la postura general de Kant le acarreó dificultades muy grandes. No me refiero a sus argumentos morales en favor de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, los cuales nos incomodan a nosotros más de lo que lo inquietaron a él. Me refiero más bien a la dificultad que halla para explicar convincentemente que la moralidad puede ser perfectamente independiente de una creencia religiosa, y su confianza en las recompensas de la virtud, mientras sostiene, al mismo tiempo, que la moralidad nos exige que tracemos una visión religiosa del mundo en que actuamos. Si la negativa de Kant a renunciar a esta última parte de tal compleja creencia atestigua la tenacidad de su compromiso con una concepción de la moralidad en la línea de la Corporación Divina, existe otro aspecto de su pensamiento que muestra claramente su renuencia a permanecer dentro de esos límites. Kant siempre creyó que la capacidad que las partes del mundo de Dios tienen de comportarse como partes de un todo ordenado, daba una prueba más sublime de la gloria de Dios que la que daría la necesidad de

su intervención y dirección constantes. El resultado final de ello en el pensamiento maduro de Kant no es sólo la convicción roussoneana de que la comprensión moral es igualmente accesible a todo ser humano normal. Lo es también la creencia de que el empleo consciente del conocimiento explícito de la ley moral no desbarataría el orden moral, sino que, por el contrario, lo consolidaría. Por tanto, entiende a este principio como principio explicativo de nuestras convicciones morales más profundas —al igual que en la teoría de la Corporación Divina— y, asimismo, como principio regulador de nuestras decisiones —al igual que en la concepción de Bentham—. Pero en sus escritos históricos y políticos la función directiva llega a tener un papel cada vez mayor. Debemos pensar que en un respecto somos semejantes a Dios. Se nos exige que transformemos el mundo en una comunidad moral justa. La ley moral nos muestra las condiciones que debemos cumplir para que sea una comunidad en la que podamos participar voluntariamente como agentes racionales. Kant parece, pues, tratar cada vez en mayor medida el mundo moral como una tarea histórica antes que como una certeza metafísica o religiosa. Este giro de su pensamiento confirma que su concepción es, en realidad, descendiente de la Corporación Divina. Como he señalado, una consecuencia de la dinámica de la Corporación Divina es el que, en la medida en que la actividad y la supervisión de Dios se reduce, la responsabilidad del hombre se incrementa. Lo mismo que Bentham, aunque de manera mucho más compleja, Kant realmente no creyó que pudiéramos hacerla depender de Dios.[3]

BIBLIOGRAFIA

VENTURI, FRANCO: *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

WADE, IRA O.: *The Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

The Works of Bishop Butler, bajo la dirección de J. H. Bernard, Londres, Macmillan, 1900.

3. Estoy sumamente agradecido a J. J. Katz, Thomas Nagel, Quentin Skinner, David Sachs, Richard Rorty y John Raws por sus comentarios acerca de una redacción anterior de este trabajo.

CAPÍTULO 9

LA IDEA DE LIBERTAD NEGATIVA: PERSPECTIVAS FILOSOFICAS E HISTORICAS

Quentin Skinner

I

El propósito de este trabajo es examinar un medio posible para ensanchar nuestra comprensión de los conceptos que empleamos en la discusión social y política.[1] La ortodoxia dominante nos invita a proceder consultando nuestras intuiciones acerca de lo que es posible o no es posible decir o hacer coherentemente mediante los términos que generalmente utilizamos para expresar los conceptos en cuestión. Sostendré que es posible complementar provechosamente ese enfoque confrontando esas intuiciones con un examen más sistemático de las teorías poco conocidas dentro de las cuales a veces aun nuestros conceptos más conocidos han sido puestos en acción en diferentes períodos históricos.[2]

1. Estoy muy agradecido a Thomas Baldwin, John Dunn, Richard Flathman, Raymond Geuss, Susan James, J. G. A. Pocock, Russell Price, James Tully, y a quienes junto conmigo son responsables de esta compilación, por la lectura y el comentario de los primeros borradores de este artículo. Estoy especialmente en deuda con Thomas Baldwin y con Susan James por las muchas discusiones que pude sostener con ellos, y porque me brindaron una ayuda esencial. Una versión anterior del presente ensayo constituyó la base de las lecciones *Messenger* que dicté en la Universidad Cornell en octubre de 1983. Posteriormente hice algunas revisiones a la luz de la valiosa crítica que recogí en ese entonces, en especial de parte de Terry Irwin, John Lyons y John Najemy.

2. Desarrollo, pues, una línea de pensamiento originariamente esbozada al final de Skinner, 1969, 52-53. Esa argumentación mantiene a su vez una manifiesta deuda con las formulaciones contenidas en la Introducción a MacIntyre, 1966 y en Dunn, 1968, dos estudios que han influido mucho en mí. Debo añadir que si al principio tengo presente que la tesis de la inconmensurabilidad, tal como es defendida especialmente por Feyerabend, 1981, sirve para poner en tela de juicio la idea misma de seguir la línea de pensamiento que tengo en cuenta, sólo puedo responder que una de las expectativas que tengo a propó-

Una de las formas de avanzar en esta línea de pensamiento consistiría en presentar una defensa general de esta concepción de la «relevancia» de la historia de la filosofía para la comprensión de las discusiones filosóficas contemporáneas. En lugar de eso intentaré, empero, aportar una contribución más directa, aun cuando acaso sea también más modesta, al tema de este libro, centrándome en un concepto en particular que es, al mismo tiempo, fundamental en las discusiones actuales acerca de teoría social y política y, a la vez, a mi juicio, postergado por este tipo de tratamiento histórico.

El concepto en el que pienso es el de libertad política, el grado de libertad [*freedom* o *liberty*] para la acción de que los agentes individuales disponen dentro de los límites que les impone su pertenencia a una sociedad política.[3] Lo primero que debe observarse es que, entre los filósofos de habla inglesa de la actualidad, la discusión de este tema ha dado lugar a una conclusión que dispone de un grado de aceptación notablemente amplio. Es la de que —para citar una fórmula debida originariamente a Bentham y difundida recientemente por Isaiah Berlin— el concepto de libertad es esencialmente un concepto «negativo». Esto es, se dice que su presencia está señalada por la ausencia de alguna otra cosa; específicamente, por la ausencia de algún elemento constrictivo que inhiba al agente de poder actuar de manera independiente en la prosecución de los fines que él[4] ha elegido. Tal como lo expresa Gerald MacCallum, en términos que se han vuelto clásicos en la bibliografía actual, «cada vez que está en tela de juicio la libertad de un agente, se trata siempre de la libertad respecto de alguna imposición o de alguna restricción para hacer o no hacer algo, o para llegar a ser o no llegar a ser una cosa, o de una interferencia o una barrera para ello» (MacCallum, 1972: 176).[5]

---

sito de las argumentaciones que presento en este artículo —no la expectativa central, si bien está lejos de ser modesta— es la de que pueda hacer algo (al menos en relación con las teorías acerca del mundo social) para poner en tela de juicio la tesis misma de la inconmensurabilidad.

3. Al discutir este concepto algunos filósofos (por ejemplo, Oppenheim, 1981) prefieren hablar de libertad [*freedom*] social, en tanto que otros (por ejemplo, Rawls, 1971) hablan siempre de libertad [*liberty*]. Hasta donde puedo ver, esta diferencia en la terminología nada implica. Por consiguiente, a lo largo de la siguiente argumentación me consideraré en libertad para tratar esos dos términos como sinónimos exactos y para emplear indistintamente uno u otro.

4. O «ella», naturalmente. En el curso de este artículo me permitiré, no obstante, emplear «él» como abreviatura de «él o ella».

5. Nótese que ello implica que si un análisis negativo de la libertad toma siempre una forma triádica (como en este punto sugiere MacCallum), incluirá siempre al menos una referencia implícita a la posesión, por parte del agente, de una voluntad independiente, no forzada, a consecuencia de la cual es capaz de obrar libremente en la prosecución de los fines que ha elegido. Es verdad que en ocasiones eso ha sido puesto en tela de juicio. John Gray, por ejemplo (1980, 511), sostiene que «la libertad debe ser considerada básicamente como un

No sería exagerado decir que esa suposición —la de que la única idea coherente de libertad es la idea negativa de no estar impedido— ha constituido el basamento de todo el desarrollo del pensamiento político contractualista moderno. Hallamos que ya Thomas Hobbes lo expresa en la conclusión del capítulo titulado «Acerca de la libertad de los sujetos» del *Leviatán*, en el cual presenta una formulación, llamada a ejercer una influencia muy grande, de la tesis de que «la libertad [*liberty or freedom*] significa (propiamente) la ausencia de oposición», y no significa ninguna otra cosa (Hobbes, 1969: 261). El mismo supuesto, expresado a menudo específicamente en los términos del análisis triádico de MacCallum, continúa circulando a lo largo de la bibliografía actual. Benn y Weinstein, por ejemplo, adoptan implícitamente el esquema de MacCallum en su importante ensayo acerca de la libertad como no restricción de opciones, y lo mismo hace Oppenheim en su reciente discusión de la libertad social como capacidad de escoger alternativas.[6] En *Theory of Justice*, de Rawls, en *Social Philosophy*, de Feinberg, y en muchas otras teorizaciones contemporáneas se invoca explícitamente el mismo análisis, con una referencia directa al clásico artículo de MacCallum.[7]

Es cierto, sin duda, que, a pesar de esta coincidencia fundamental y persistente, siempre ha habido discusiones entre los partidarios de la tesis «negativa» acerca de la naturaleza de las circunstancias en las cuales es propio decir que se ha infringido, o no se ha infringido, la libertad de algún agente individual. Porque siempre ha habido convicciones divergentes respecto de lo que deba ser considerado como oposición y, por tanto, respecto de la especie de imposición que limita a la libertad, como opuesta a la mera limitación de la capacidad de los agentes de llevar a cabo acciones. Mucho más importante que ello, empero, para los fines de esta argumentación es la generalizada adhesión de que es objeto la conclusión de que

---

concepto diádico, y no como un concepto triádico», afirmación que él sostiene recurriendo a la crítica que Isaiah Berlin formula contra MacCallum en razón de que éste supuestamente no advierte que «un hombre que lucha contra sus cadenas o un pueblo que lucha contra la esclavitud no se propone necesariamente como objetivo un estado ulterior definido» (Berlin, 1969, xliii, nota). Pero es sin duda evidente que el hombre en lucha del ejemplo de Berlin es una persona que desea verse libre de un elemento de interferencia y, al mismo tiempo, ser (libremente, independientemente) capaz de hacer, de ser o de convertirse en algo —en última instancia, para convertirse en un hombre liberado de la coacción que le imponen sus cadenas y, en consecuencia (e *ipso facto*), libre para obrar, debe optar por obrar así. Parece claro, para decirlo brevemente, que el ejemplo mencionado pasa por alto la cuestión planteada por MacCallum, esto es, que cuando decimos de un agente que no es objeto de constricción, ello *equivale* a decir que es capaz de obrar según su voluntad; o de optar por permanecer inactivo, por supuesto.

6. Véase Benn y Weinstein, 1971, 201; Oppenheim, 1981, 66.
7. Véase Rawls, 1971, 202; Feinberg, 1973, 11, 16.

—como lo señala Charles Taylor en su arremetida contra este consenso— la idea de libertad debe ser analizada como un mero «concepto de oportunidades», como consistiendo sólo en la ausencia de constricciones, y, por ello, como desvinculada de la prosecución de todo fin o todo propósito determinado (Taylor, 1979: 177).

Es típico de los teóricos que sostienen una idea negativa de la libertad —Hobbes es una vez más el ejemplo clásico— que indiquen las implicaciones de esa tesis central en términos polémicos. La finalidad de ese modo de proceder ha sido por lo general el de rechazar dos postulados referentes a la libertad social —ocasionalmente defendidos los dos en la historia de la teoría política moderna— en razón de que son incompatibles con la idea fundamental de que gozar de libertad social es simplemente cuestión de no ser obstaculizado. Uno de ellos ha sido la sugerencia de que sólo es posible asegurar la libertad individual dentro de una forma particular de comunidad autónoma. Dicho más claramente: lo que se afirma es que (como dice Rousseau en *Du Contrat Social*) la conservación de la libertad personal depende de la ejecución de los servicios públicos. La otra propuesta, relacionada con la precedente, que es objeto del ataque de los teóricos del concepto negativo de la libertad, es la de que las cualidades requeridas en cada ciudadano individualmente a fin de asegurar la realización efectiva de esos deberes cívicos, deben ser las virtudes cívicas. Para decirlo, otra vez, más claramente (como lo hace Espinoza en el *Tractatus Politicus*), lo que se sostiene es que la libertad supone la virtud, que únicamente los virtuosos son verdaderamente o plenamente capaces de asegurar su propia libertad individual.

A manera de respuesta a esas paradojas, algunos teóricos contemporáneos de la libertad negativa simplemente han seguido a Hobbes en su insistencia en que, puesto que la libertad de los sujetos debe involucrar «inmunidad respecto del servicio del Estado», toda afirmación en el sentido de que la libertad involucra la ejecución de tales servicios, y de que para ejecutarlos es necesario el cultivo de las virtudes, tiene que estar completamente desencaminada (Hobbes, 1968: 266). Isaiah Berlin subraya, por ejemplo, al final de su celebrado ensayo «Two concepts of liberty», que hablar de que uno se torna libre llevando a cabo virtuosamente sus deberes sociales y, por tanto, equiparando virtud con interés, es simplemente «echar un manto metafísico sobre una hipocresía que o se engaña a sí misma o es deliberada» (Berlin, 1967: 171). La reacción más moderada y habitual, empero, ha sido la de sugerir que, sean cuales fueren los méritos de las dos afirmaciones heterodoxas que he puesto de relieve, no concuerdan por cierto con un análisis negativo de la libertad, y deben de apuntar en cambio a una concepción diferente —acaso, incluso, a un concepto diferente— de la libertad política. Tal parece ser la concepción del propio Berlin en una sección pre-

cedente de su ensayo, en la cual admite que podríamos considerar una versión secularizada de la creencia de que el servicio a Dios es la libertad perfecta «sin hacer con ello que la palabra "libertad" pierda enteramente su significado», si bien añade que el significado que en tal caso debiéramos atribuir al término probablemente no sería el exigido por una concepción negativa de la libertad (Berlin, 1969: 160-162).

A pesar de esas limitaciones, los defensores más imparciales de la libertad negativa han aceptado a veces la posibilidad de elaborar una teoría coherente —aunque inhabitual— de la libertad social, en la que la libertad de los individuos pudiera conectarse con los ideales de virtud y de servicio público.[8] Como Berlin, en particular, ha subrayado, todo lo que hace falta añadir para que tales afirmaciones comiencen a adquirir sentido es la sugerencia —en última instancia aristotélica— de que somos seres morales que poseen determinados fines verdaderos y propósitos racionales, y que nos hallamos en posesión de nuestra libertad en el sentido más pleno cuando vivimos en una comunidad tal, y actuamos en forma tal, que aquellos fines y aquellos propósitos se logran tanto cuanto es posible (Berlin, 1969: 145-154).

Algunos autores contemporáneos han añadido, además, que *debemos* agregar esta premisa complementaria y reconocer que (dicho con palabras de Charles Taylor) la libertad no es un concepto de «oportunidad» sino de «ejercicio», que somos libres sólo «en el ejercicio de ciertas capacidades» y, por tanto, que «no somos libres, o menos libres, cuando esas capacidades están obstaculizadas o no se realizan» (Taylor, 1979: 179). Lo característico es que tales teóricos, tras haber dado ese paso, procedan a observar que ello nos lleva al menos a considerar la rehabilitación de las dos tesis acerca de la libertad social tan vigorosamente rechazadas por Hobbes y sus discípulos modernos. En primer lugar, como señala Taylor, si la naturaleza humana no tiene en realidad una esencia, no deja de ser plausible la suposición —sostenida de hecho por muchos filósofos de la Antigüedad— de que su plena realización sólo es posible «en determinada forma de sociedad» a la que es menester que sirvamos y defendamos, si tanto nuestra verdadera naturaleza como, por consiguiente, nuestra propia libertad individual han de alcanzar su desarrollo más pleno (Taylor, 1979: 193). Y, en segundo lugar, como Benjamin Gibbs, por ejemplo, sostiene en su obra *Freedom and Libera-*

8. Pero en modo alguno ocurre que todos hayan sido tan imparciales. Los seguidores estrictos de Hobbes (como Steiner, 1974-1975; Day, 1983 y Flew, 1983) insisten en que el único modo de dar cuenta del concepto de libertad es el negativo. Y, en la medida en que el análisis de MacCallum sugiere una comprensión negativa de la libertad como ausencia de constricciones sobre las opciones del agente (las que él hace), aquello es también una implicación de su concepción y de las que dependen de ella.

tion, una vez que hemos reconocido que nuestra libertad depende «de la obtención y el goce de los bienes cardinales apropiados a nuestra naturaleza», difícilmente podríamos evitar la ulterior conclusión de que la práctica de las virtudes puede ser indispensable para la ejecución de las acciones moralmente importantes que sirven para señalarnos como «acabadamente libres» (Gibbs, 1976: 22, 129-131).

Puede decirse, pues, que buena parte de la discusión entre los que conciben la libertad social como una noción negativa de oportunidad y los que la conciben como una noción positiva de ejercicio, deriva de una controversia más profunda acerca de la naturaleza humana. Lo que *au fond* está en cuestión es si podemos tener la esperanza de distinguir una noción objetiva de *eudaimonía*, o plenitud humana.[9] Los que desdeñan esa esperanza por considerarla ilusoria —tal como hacen Berlin y sus muchos seguidores— concluyen que por ello es un peligroso error conectar la libertad individual con los ideales de virtud y de servicio público. Los que creen en intereses humanos reales o identificables —Taylor, Gibbs y otros— responden insistiendo que por ello puede al menos sustentarse que sólo el ciudadano virtuoso, animado por los intereses públicos y que sirve al Estado, se halla en plena posesión de su libertad.

Ello a su vez implica, no obstante, que hay un presupuesto fundamental compartido prácticamente por todos los que participan en la discusión actual acerca de la libertad social. Incluso Charles Taylor e Isaiah Berlin pueden estar de acuerdo en lo siguiente: sólo si podemos dar un contenido a la idea de plenitud humana objetiva cabe esperar que adquiera sentido una teoría que aspire a poner en cuestión el concepto de libertad individual con actos virtuosos de servicio público.

La tesis que me propongo defender es la de que ese presupuesto común fundamental es un error. Y a fin de defenderla me volveré a lo que considero que son las lecciones de la historia. Intentaré mostrar que en una tradición de pensamiento más temprana y ahora desechada la idea negativa de la libertad como mera ausencia de obstrucción para el obrar de los agentes individuales en la prosecución de los fines elegidos por ellos, se combina con las ideas de virtud y de servicio público precisamente en la forma en que en la actualidad todas las partes en disputa consideran imposible hacer sin incurrir en una incoherencia. Intentaré, pues, completar y corregir el sentir dominante y erróneamente estrecho de lo que se puede y no se puede hacer y decir con el concepto de libertad negativa, examinando el historial de las cosas, muy distintas, que se han hecho con ese concepto en fases anteriores de la historia de nuestra cultura.

9 Estoy en deuda con Baldwin, 1984 por haber subrayado y señalado que en el núcleo de las concepciones más «positivas» de la libertad estriba una concepción así.

II

No obstante, antes de emprender esa tarea es menester responder primeramente a una obvia pregunta acerca de tal modo de proceder. Pues podría muy bien plantearse la cuestión de por qué propongo examinar en este contexto el registro histórico en lugar de intentar directamente desarrollar un análisis filosófico más comprensivo de la libertad negativa. Mi respuesta no es que yo suponga que no haya que pensar en tales ejercicios puramente conceptuales; por el contrario: ellos constituyen la característica de las contribuciones más hondas y más originales al debate contemporáneo.[10] Se trata más bien de que, a causa de algunas suposiciones muy difundidas acerca de los métodos más adecuados para el estudio de los conceptos sociales y políticos, sugerir que *podría* utilizarse un concepto coherentemente de manera no habitual, probablemente llegaría a parecer mucho menos convincente que mostrar que se lo *ha* utilizado de manera inhabitual pero coherente.

Es posible ilustrar fácilmente la naturaleza de las suposiciones en las que estoy pensando a partir de la bibliografía actual acerca del concepto de libertad. El postulado básico de todos los autores que he mencionado hasta ahora es que explicar un concepto como el de libertad social, consiste en dar cuenta de los significados de los términos que empleamos para expresarlo. Se está de acuerdo, además, en que la comprensión de los significados de tales términos es una cuestión concerniente a la comprensión de su uso correcto, a la captación de lo que se puede y lo que no se puede decir y hacer con ellos.[11]

Hasta ahí todo va bien; o, mejor, hasta ahí todo va wittgensteinianamente, lo cual estoy dispuesto a suponer que, en estos temas, significa lo mismo. Aparte de eso, se tiende a equiparar esos procedimientos con una explicación del modo en que *nosotros* por lo general empleamos los términos del caso. Lo que se nos prescribe examinar es, pues, «lo que normalmente diríamos» acerca de la libertad, y lo que advertimos que «no queremos decir» cuando reflexionamos en forma debidamente consciente acerca de los usos del término.[12] Se nos dice que permanezcamos «lo más cerca posible

10. Tengo presente especialmente MacCallum, 1972 y Baldwin, 1984.

11. Para una presentación explícita de esos postulados, aplicados al «desarrollo» del concepto de libertad, véase por ejemplo Parent, 1974*a*, 149-151 y Oppenheim, 1981, 148-150, 179-182.

12. Parent, 1974*b*, 432-433. Véase también Benn y Weinstein, 1971, 194 en relación con la necesidad de examinar «lo que generalmente se puede decir» acerca

del lenguaje ordinario» en razón de que el camino más seguro para comprender un concepto como el de libertad consiste en captar «lo que normalmente damos a entender» mediante el término «libertad».[13]

Ello no equivale a decir que el «lenguaje ordinario» tenga la última palabra, y la mayoría de los autores que he estado discutiendo se esfuerzan por distanciarse de una suposición tan desacreditada. Por el contrario: se da por supuesto que cuando nos desplazamos hacia una posición de equilibrio entre nuestras intuiciones referentes a un concepto y las exigencias del uso corriente, bien puede resultar necesario regular lo que estamos dispuestos a decir acerca de un concepto como el de libertad, a la luz de lo que advertimos que decimos acerca de otros conceptos estrechamente relacionados con aquél, tales como los de derecho, responsabilidad, coerción, etcétera. El verdadero objetivo del análisis conceptual —tal como, por ejemplo, lo formula Feinberg— es, pues, arribar, mediante la reflexión acerca de «lo que normalmente damos a entender cuando empleamos ciertas palabras», a un delineamiento más acabado de «lo que sería mejor que significáramos si hemos de comunicarnos eficazmente, evitar las paradojas y lograr coherencia general».[14]

No obstante, como lo ponen de manifiesto las citas precedentes, la cuestión continúa refiriéndose a lo que *nosotros* somos capaces de decir y de significar sin incoherencia. Dado tal enfoque, es fácil ver de qué modo todo intento puramente analítico de poner en conexión la idea de libertad negativa con los ideales de virtud y de servicio, propenda a aparecer como nada convincente y como susceptible de ser inmediatamente desechado. Porque es obvio que *nosotros* no podemos tener la esperanza de poner en conexión la idea de libertad con la obligación de llevar a cabo actos virtuosos de servicio público, salvo en el inconcebible caso de hacerlo a expensas de renunciar a nuestras intuiciones acerca de los derechos individuales, o de hacer que ellas pierdan su sentido. Pero ello a su vez quiere decir que —en el caso de los autores que he estado considerando— a quien insiste en intentar explicar el concepto de esa manera, opuesta a lo que indican las intuiciones, sólo le son ofrecidas dos respuestas. La más benévola es la de sugerir —como Berlin, por ejemplo, tiende a decir— que en realidad debe de estar hablándose de otra cosa; que debe de «tenerse un concepto distinto» de libertad.[15]

---

del término «libertad» a fin de comprender el concepto, y su ataque a la explicación de Parent en 1974, 435 en razón de que «evidentemente (es) contrario al uso normal» el que «se esté obligado a desconfiar de la caracterización de la libertad que incluso la hace posible».

13. A propósito de esta indicación, véase Oppenheim, 1981, 179.

14. Véase Feinberg, 1973. Un punto de vista similar se halla en Parent, 1974*a*, 166; Raz, 1970, 303-304 y Oppenheim, 1981, 179-180, quien cita tanto a Feinberg como a Raz con aprobación.

15. Véase Berlin, 1969, especialmente 154-162; véase Ryan, 1980, 497.

Pero la respuesta más usual consiste en sostener —como hace, por ejemplo, Parent— que simplemente se debe de ser víctima de una confusión. El poner en conexión la idea de libertad con principios tales como la virtud o el dominio racional de sí mismo, según nos lo advierte Parent afablemente, deja de expresar «lo que ordinariamente damos a entender» mediante el término «libertad» o, aun, no se relaciona con ello. De lo cual concluye que cualquier intento de fraguar tal vínculo sólo puede conducir a una comprensión errónea del concepto en cuestión.[16]

Con la esperanza de evitar de antemano ser excluido de esa manera antes de iniciarse la discusión, me propongo eludir el análisis conceptual y volverme, en cambio, a la historia. Antes de hacerlo, es menester, empero, introducir aun otra nota preliminar de advertencia. Para que exista alguna perspectiva de apelar al pasado en la forma que he esbozado —como un medio para poner en tela de juicio nuestras opiniones actuales antes que para apuntalarlas—, tendremos que reexaminar, y hasta rechazar, las razones que habitualmente aducen para ocuparse con el estudio de la historia de la filosofía los principales cultores de ese tema en la actualidad.

Puede hallarse una discusión típica de esas razones, debida a un especialista destacado, en la «Introducción» al libro de J. L. Mackie que lleva el revelador título de *Problems from Locke.* Ella se inicia con la enunciación de los presupuestos básicos de gran parte de la producción contemporánea en el ámbito de la historia de la filosofía: el de que existe cierta esfera determinada de problemas que constituyen la disciplina que es la filosofía, y que, por consiguiente, podemos aguardar que hallaremos la esfera correlativa de los tratamientos históricos de esos problemas, algunos de los cuales pueden resultar ser «de permanente interés filosófico».[17] De ello se sigue que, si nos proponemos una historia provechosa, debemos ajustarnos a dos pautas. La primera es la de concentrarse exactamente en los textos históricos, y exactamente en las secciones de esos textos, en los que se pone de manifiesto inmediatamente que en verdad se desarrollan conceptos para elaborar argumentos conocidos con los que podemos entrar directamente en discusión. Mackie expresa claramente esa regla al destacar en su «Introducción» que «no intenta exponer o estudiar la filosofía de Locke como un todo, ni la parte de esa filosofía que se puede hallar en el *Ensayo*», puesto que su objetivo es exclusivamente discutir «un conjunto limitado de pro-

16. Parent, 1974*a*, 152, 166 y 1974*b*, 434. Véase también Gray, 1980, 511, quien insiste en que con una reflexión acerca de «las expresiones inteligibles que tienen que ver con la libertad» podemos desechar la afirmación de MacCallum de que el término siempre implica una relación triádica.

17. Mackie, 1976, 1. De acuerdo con las formulaciones más optimistas, tales tratamientos históricos pueden ser en ocasiones de interés filosófico *permanente.* Véase, por ejemplo, O'Connor, 1964, ix.

blemas de permanente interés filosófico» planteados y considerados en diferentes lugares de la obra de Locke (Mackie, 1976: 1).

La segunda pauta es la de que, puesto que la razón para exhumar a los grandes filósofos del pasado es la de que nos ayudan a hallar mejores respuestas a nuestras propias preguntas, debemos estar suficientemente preparados para reformular sus pensamientos en nuestro propio lenguaje, buscando una reconstrucción racional de lo que ellos creían, antes que una imagen, enteramente auténtica desde el punto de vista histórico, en la que esos dos proyectos comienzan a entrar en conflicto. Mackie ofrece nuevamente una afirmación particularmente clara de su cometido al observar que el propósito principal de su obra «no es exponer las concepciones de Locke, o estudiar sus relaciones con sus contemporáneos o cuasi contemporáneos, sino trabajar con vistas a las soluciones de los problemas mismos» (Mackie, 1976: 2).

El valor de la observancia de esas reglas, se nos asegura finalmente, reside en su capacidad de proporcionarnos un modo fácil y rápido de repartir nuestra herencia intelectual. Si damos con un texto filosófico, o con una sección de un texto interesante por otras razones, en el que el autor comienza a discutir un tema que (como dice Mackie) «no es para nosotros una cuestión viva», lo procedente es cambiarlo de sitio para pasar a estudiarlo bajo un título aparte, el de «la historia general de las ideas» (Mackie, 1976: 4). Se considera que ése es el nombre de una disciplina distinta, que se ocupa con cuestiones de significado «puramente histórico», como opuestas a las de significación «intrínsecamente filosófica».[18] En ocasiones se da a entender firmemente que es difícil entender cómo tales cuestiones (no siendo «vivas») puedan tener en general alguna significación. Pero se admite habitualmente que bien pueden encerrar un interés para quienes están interesados en tales cosas. Ellos serán precisamente los historiadores de las ideas, los cuales no se entregarán a investigaciones que revistan importancia alguna para la filosofía.

No deseo, por cierto, poner en tela de juicio la obvia verdad de que en muchos aspectos de la historia de la filosofía moderna se registra una amplia continuidad, de modo tal que en ocasiones podemos aguzar nuestro ingenio discutiendo directamente con quienes son nuestros predecesores y nuestros superiores. No obstante, deseo sugerir que existen al menos dos razones para poner en tela de juicio la suposición de que debiera escribirse la historia de la filosofía como si no fuera realmente historia. Una es que, aun cuando nos sentimos seguros al decir de alguno de los filósofos del pasado que habita en un continuo atemporal, y que debate una cuestión que

18. Una afirmación representativa de la cuestión formulada recientemente en esos exactos términos, puede hallarse por ejemplo en Scruton, 1981, 10-11.

en la actualidad posee importancia, y lo hace con un estilo enteramente contemporáneo, difícilmente podamos afirmar que hemos entendido al filósofo en cuestión o arribado a una interpretación de su pensamiento, mientras nos limitemos simplemente a explicar y comentar la estructura de sus argumentos. No proseguiré aquí con esta objeción, pero considero que emprender una discusión es siempre discutir *con* alguien, razonar en favor o en contra de determinada conclusión o de determinado curso de acción. Al ser ello así, la tarea de interpretar un texto que contenga tales formas de razonamiento exigirá de nosotros (para hablar hiperesquemáticamente) que sigamos en el enfoque dos líneas que me parecen en última instancia inseparables, si bien a menudo se las separa en forma tal que la segunda es omitida. La tarea inicial es obviamente recuperar la sustancia del argumento mismo. Si deseamos, empero, llegar a una interpretación del texto, a una comprensión de por qué sus contenidos son como son y no de otra manera, nos aguarda aún la ulterior tarea de recobrar lo que el autor pueda haber querido decir al argumentar en la precisa forma en que lo hizo. Debemos, pues, estar en condiciones de dar cuenta de lo que él *hacía* al presentar su argumentación, esto es, qué serie de conclusiones, qué curso de acción estaba apoyando o defendiendo, atacando o rechazando, ridiculizando con ironía, desdeñando con polémico silencio, etcétera, etcétera, a lo largo de toda la gama de actos de habla encarnados en el acto, vastamente complejo, de comunicación intencional que puede decirse que toda obra de razonamiento discursivo comprende.

Una de mis dudas acerca del enfoque dominante de que es objeto la historia de la filosofía, es que sistemáticamente ignora este último aspecto de la tarea interpretativa. Paso ahora a mi otra crítica, a la cual me propongo dar un tratamiento mucho más extenso. Esta crítica afirma que la noción de «relevancia» contenida en el enfoque ortodoxo es innecesariamente restrictiva y, en realidad, filistea. De acuerdo con la concepción que he resumido, la historia de la filosofía es «relevante» sólo si podemos utilizarla como un espejo que nos devuelva reflejadas nuestras propias creencias y supuestos. Si podemos hacerlo, ello asume «significación intrínsecamente filosófica»; si no lo logramos, subsiste como una cosa «de interés puramente histórico». En pocas palabras: el único modo de aprender del pasado es apropiarse de él. En lugar de eso, me propongo sugerir que pueden ser precisamente los aspectos del pasado que a primera vista parecen carecer de relevancia contemporáneamente los que, examinados más de cerca, resulten poseer una significación filosófica más inmediata. Pues su relevancia puede estribar en el hecho de que, en lugar de proporcionarnos el placer habitual y cuidadosamente amañado del reconocimiento, nos ponen en condiciones de retroceder en nuestras creencias y en los conceptos que empleamos para expresarlas, obligándonos quizás a reconsiderar, a reformular

o aun (como a continuación procuraré indicar) a abandonar algunas de nuestras convicciones actuales a la luz de esas perspectivas más amplias.

Para abrir la senda hacia esa noción más comprensiva de «relevancia», abogo, pues, por una historia de la filosofía que, en lugar de suministrar reconstrucciones racionales a la luz de los prejuicios actuales, procure evitar a estos últimos tanto cuanto sea posible. Es indudable que no se los puede evitar enteramente. Es, con razón, un lugar común de las teorías hermenéuticas que, como especialmente Gadamer lo ha destacado, en nuestra aprehensión imaginativa de textos históricos es fácil que nos hallemos condicionados en una forma de la que ni siquiera podemos estar seguros de poder llegar a ser conscientes. Cuanto propongo es que, en vez de inclinarnos ante esa limitación y erigirla en principio, debemos luchar contra ella con todas las armas que los historiadores ya comenzaron a elaborar en sus esfuerzos por reconstruir sin anacronismo las *mentalités* extrañas a nosotros de períodos anteriores.

III

Las observaciones precedentes son excesivamente programáticas y pueden sonar algo estridentes. Procuraré ahora darles consistencia refiriéndolas al caso específico que he planteado, esto es, la cuestión de lo que es posible y no es posible hacer y decir coherentemente con nuestro concepto de libertad negativa. Como ya lo he insinuado, mi tesis es la siguiente: es menester que miremos más allá de los confines de las discusiones actuales acerca de la libertad positiva *versus* la libertad negativa, a fin de investigar la totalidad de los argumentos referentes a la libertad social elaborados en el curso de la filosofía política de la Europa moderna; y que esa indagación nos conducirá a una línea de argumentaciones acerca de la libertad negativa que en el curso de la discusión actual ha sido ampliamente omitida, pero que sirve para arrojar algunas dudas acerca de los términos de esa propia discusión.

La perdida línea de argumentación que desearía rehabilitar es la que se halla inserta en la teoría republicana clásica y, especialmente, romana, de la ciudadanía, teoría que gozó de un resurgimiento brillante, aunque efímero, en la Europa renacentista antes de ser contradicha y eventualmente eclipsada por los estilos más individualistas (y, en especial, contractualistas) de razonamiento político que triunfaron en el curso del siglo XVII. El éxito de la teoría opositora, sobre todo en la formulación hecha por enemigos confesos del republicanismo clásico como Thomas Hobbes, fue tan completo que pronto

se convirtió en un truismo la afirmación de que —como había sostenido Hobbes— toda teoría de la libertad negativa debe ser en efecto una teoría de los derechos individuales.[19] Al llegar a las discusiones actuales hallamos que ese supuesto se halla tan profundamente arraigado, que en una obra como *Anarchy, State and Utopia*, de Robert Nozick, se la sienta al comienzo como el único axioma indiscutible sobre el que después se erige la totalidad del sistema conceptual.[20] Pero no siempre se ha visto la cuestión bajo esa luz. Como los críticos republicanos de Hobbes vanamente intentaban señalar oportunamente, jamás hubo razones para aceptar la falaz tesis de Hobbes de acuerdo con la cual, al analizar la libertad como un derecho, meramente formulaba definiciones neutrales de términos. Por el contrario, como en especial James Harrington procuraba sostener en su *Oceana*, de 1656, cabía ver esa concepción de la libertad no sólo como polémica sino como sumamente pobre.[21] Adherirse a ella suponía volver las espaldas a las tradiciones políticas de «los antiguos», especialmente el ideal del estoicismo romano de la libertad bajo la ley. También suponía —lo cual acarreaba un empobrecimiento aún mayor— ignorar las lecciones impartidas más recientemente por el discípulo más versado de los moralistas romanos, Nicolás Maquiavelo, a quien Harrington exaltaba como «el único político de los tiempos posteriores», y de cuyos *Discursos* sobre Tito Livio decía que constituían el intento más importante de recuperar y de aplicar una comprensión esencialmente clásica de la libertad política a las condiciones de la Europa posterior a la Edad Media (Harrington, 1977: 161-162).

Me hallo plenamente de acuerdo con estos juicios de Harrington —los cuales pronto serían repetidos por Espinoza—, y en lo que sigue mi objetivo principal será simplemente el de ampliarlos.[22] Esto es, intentaré mostrar que es la del estilo de pensamiento del estoicismo romano acerca de la libertad política la tradición que en

19. Acerca del trasfondo de este desarrollo, véase Tuck, 1979, donde se hallará también una importante discusión acerca de la concepción de Hobbes acerca de los derechos individuales. En relación con los mismos supuestos como trasfondo del pensamiento de Locke, véase Tully, 1980.

20. Así, la frase inicial de Nozick, 1974 reza: «Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona ni ningún grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos).» Véase Nozick, 1974, ix.

21. En relación con el trasfondo de esta afirmación, véase Pocock, 1981. Pocock se ha esforzado más que nadie por revivir esta perspectiva harringtoniana y por aclarar sus fuentes en Maquiavelo. Véase Pocock, 1975, a quien mucho adeudo. En relación con la indicación general que aquí formulo, en el sentido de que a fin de obtener una perspectiva más crítica acerca de los supuestos y las creencias actuales debemos volvernos a los momentos históricos en los que las ortodoxias del presente eran aún heterodoxias, véase también el trabajo de Charles Taylor incluido en este mismo volumen.

22. También intento hacerlo, a propósito de otro aspecto de las opiniones de Maquiavelo acerca de la libertad social, en Skinner, 1893, artículo que puede ser leído como una continuación del presente.

realidad debemos ante todo recuperar si deseamos hallar un correctivo del dogmatismo referente al tema de la libertad social que caracterizan tanto al *Leviatán* de Hobbes como a los escritos de los teóricos más recientes de los derechos naturales o humanos. Y me concentraré en los *Discursos* de Maquiavelo acerca de Tito Livio por ser —para citar el juicio de Espinoza— la reelaboración más útil y aguda de la teoría clásica en los anales del pensamiento político moderno (Espinoza, 1958: 313). Me dedicaré, pues, a desarrollar una tesis histórica acerca de las intenciones de Maquiavelo en sus *Discursos* y, asimismo, una discusión más general acerca del valor de la recuperación de lo que considero que fue la línea de pensamiento de Maquiavelo. Mi tesis histórica —a la que por el momento lamentablemente sólo puedo aspirar a presentar de manera escueta y programática—[23] es que, si bien puede afirmarse que son por cierto muchas las cosas que Maquiavelo lleva a cabo en sus *Discursos*, acaso lo que centralmente le interesa es expresar —en parte para ponerla en tela de juicio, pero principalmente para reiterarla— aquella concepción de la *libertas* que había sido fundamental objeto de preocupación del pensamiento político republicano de los romanos, pero que posteriormente había sido obliterado por la comprensión, muy distinta, de ese concepto que caracteriza a la Edad Media.[24] Ya he sentado mi tesis más general, a saber, la de que la recuperación de la estructura de esa teoría, hasta donde es posible en sus propios términos, puede ayudarnos a su vez a ampliar nuestra comprensión de la libertad negativa.

IV

En los dos capítulos iniciales del libro primero de sus *Discursos* Maquiavelo define lo que significa ser un hombre libre. Pero emprende la discusión fundamental de la libertad social en la ulterior

23. Aguardo publicar en breve una monografía acerca de la idea republicana de libertad, en la que presentaré y documentaré más acabadamente las distintas afirmaciones que aquí debo formular de manera inevitablemente concisa. Nótese que, en lo que sigue, todas las referencias lo son a Maquiavelo, 1980, y que todas las traducciones han sido hechas por mí, si bien debo expresar mi agradecimiento a Russell Price por su correspondencia acerca de los problemas de traducción que plantea el texto de Maquiavelo, correspondencia que ha sido para mí un valioso auxilio. Adviértase también que, debido a que el contexto indica claramente todas las veces que cito de los *Discursos*, me ha parecido suficiente consignar la referencia a las páginas de esta fuente dentro de mi propio texto sin añadir en cada caso «Maquiavelo, 1960».

24. Para esta concepción de la libertad política, véase Harding, 1980 y las referencias indicadas allí.

secuencia de capítulos, en los cuales considera los fines y los propósitos que los hombres comúnmente persiguen en la sociedad política y, en consecuencia, sus fundamentos para valorar su libertad. No obstante, con el carácter de un preliminar a esa discusión señala ante todo que en todas las organizaciones políticas recordadas por la historia han existido siempre dos grupos de ciudadanos, diferenciables en líneas generales, que siempre han tenido disposiciones *(umori)* contrapuestas y, por consiguiente, razones diversas para valorar su libertad de perseguir los fines que han elegido (137). Por un lado están los *grandi*, el rico y el poderoso, a quienes en ocasiones Maquiavelo identifica con la nobleza (139). Lo característico es que sus principales deseos sean los de alcanzar el poder y la gloria para sí mismos y evitar la ignominia a todo precio (150, 203). Además, a menudo desean esos fines con tanta pasión, que los persiguen con intemperancia,[25] tomando su intemperancia la forma de lo que Maquiavelo llama *ambizione*, una tendencia a alcanzar la preeminencia a expensas de cualquier otro (139, 414).[26] Estas actitudes permiten explicar por qué los *grandi* otorgan un valor tan alto a su libertad personal. Pues su principal objetivo es naturalmente mantenerse cuanto es posible libres de toda obstrucción *(senza ostaculo)* a fin de obrar de modo de alcanzar la gloria para sí mismos mediante la dominación de los otros (176, 236). Como concluye Maquiavelo, una minoría así «*desidera di essere libera per comandare*» (176).

Así como siempre habrá *grandi*, siempre estará la masa de los ciudadanos ordinarios, la *plebe* o *popolo* (130). Su principal preocupación será habitualmente sólo la de vivir una vida segura «sin inquietudes acerca del libre gozo de su propiedad, sin dudas acerca del honor de las mujeres y los niños de su familia, sin temor alguno por ellos mismos» (174). Pero también ellos son proclives a experimentar esos deseos apasionadamente y, en consecuencia, a perseguirlos con intemperancia. En este caso la tendencia a la intemperancia toma la forma de lo que Maquiavelo llama *licenza*, «un deseo excesivo de libertad», un afán por evitar toda intervención en sus asuntos, aun de parte del gobierno legítimo (134, 139, 227). A consecuencia de ello, también el *popolo* muestra una elevada consideración —demasiado elevada en realidad— por su libertad personal (139). Porque su objetivo fundamental es naturalmente el de mantenerse libre, hasta donde es posible, de toda forma de interfe-

25. Esto es, por lo que Maquiavelo llama métodos *straordinari*. Nótese que esos son métodos, como dirían Cicerón o Tito Livio, *extra ordinem*. Pero obrar *recte et ordine* (otra frase favorita de Tito Livio), es satisfacer uno de los dos escritos del obrar *temperantia*, con templanza. (Véase la nota 32 más abajo.) De ahí que podamos decir que los métodos *straordinari* son, para Maquiavelo lo mismo que para sus fuentes clásicas, casos de intemperancia.

26. El mejor examen del papel de la *ambizione* en el conjunto del pensamiento político de Maquiavelo se lo hallará en Price, 1982.

rencia a fin de pasar sus vidas sin perturbaciones. Según resume, nuevamente, Maquiavelo, «*desiderano la libertà per vivere sicuri*» (176).

Resultará manifiesto ahora que tal explicación de por qué todos los ciudadanos valoran su libertad es al mismo tiempo una explicación de lo que Maquiavelo da a entender al hablar de la libertad de los agentes individuales en la sociedad política. Es claro que piensa que son libres en el sentido de no hallar obstáculos en la prosecución de todo fin que ellos hayan decidido fijarse para sí mismos. Tal como lo señala en el capítulo inicial del libro primero, ser un hombre libre es hallarse en condiciones de actuar «sin depender de otros». Es decir, es libre en el sentido «negativo» ordinario de ser independiente de toda limitación impuesta por los demás agentes sociales y, en consecuencia, libre —como añade Maquiavelo en el mismo lugar con referencia a los agentes colectivos— para actuar de acuerdo con la voluntad y el juicio de uno mismo (126).

Es importante subrayar este punto, siquiera porque contradice dos afirmaciones sostenidas a menudo por comentadores de los *Discursos*. Una es la de que Maquiavelo introduce el fundamental término «*libertá*» en su discusión «sin tomarse el trabajo de definirlo», de manera que el sentido de esa palabra aparece sólo gradualmente en el curso de la argumentación.[27] La otra es la de que, apenas comienza Maquiavelo a aclarar su significado, se trasluce que el término «libertad», tal como él lo usa, «no tiene el sentido» que en la actualidad debiéramos asignarle; por el contrario, «debe tomárselo en un sentido completamente distinto».[28]

Ninguna de esas dos afirmaciones parece hallarse garantizada. Como acabamos de observar, Maquiavelo comienza por sentar exactamente qué es lo que quiere dar a entender cuando habla de libertad individual: entiende por ella ausencia de constricción, en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha elegido. Pero como hemos visto al comienzo, no hay en modo alguno nada inhabitual en la atribución de ese sentido particular al término «libertad». Hablar de la libertad como cuestión de ser independiente de otros agentes sociales y, en consecuencia, de ser capaz de perseguir los propios fines, es repetir una de las fórmulas más conocidas entre las empleadas por los teóricos contemporáneos de la libertad negativa, con cuya estructura fundamental de análisis Maquiavelo no parece discrepar en absoluto.

Puesto que son muchas las metas que nos proponemos perseguir, obviamente nos interesará en la forma de comunidad que mejor nos

27. Renaudet, 1956, 186. Un juicio similar se hallará en Pocock, 1975, 196; Cadoni, 1962, 462*n*; Colish, 1971, 323-324.

28. Guillemain, 1977, 321; Cadoni, 1962, 482. Juicios similares se hallan en Hexter, 1979, 293-294; Prezzolini, 1968, 63.

asegure la libertad de perseguirlas, ya sea que los objetivos en que pensamos sean el poder y la gloria para nosotros mismos, o simplemente los de asegurar el goce de nuestra propiedad y de nuestra vida familiar. La pregunta que entonces se plantea es claramente ésta: ¿en qué forma de organización política podemos esperar con mayor confianza que nuestra libertad de perseguir los fines que hemos elegido sea la más grande?

A título de respuesta a esa pregunta, Maquiavelo introduce —a comienzos del libro segundo— en su discusión de la libertad social, una afirmación inusual pero fundamental. La única forma de organización política en la que los ciudadanos pueden tener la esperanza de conservar toda libertad de perseguir sus propios fines, sostiene, será la organización política en la que tenga sentido decir que la comunidad misma «vive en un modo de vida libre». Sólo en tales comunidades pueden los ciudadanos ambiciosos tener la esperanza de alcanzar poder y gloria «ascendiendo por medio de su habilidad a posiciones prominentes» (284). Sólo en tales comunidades pueden los miembros ordinarios del *popolo* tener la esperanza de vivir en la seguridad «sin inquietud alguna porque su propiedad les sea quitada» (284). Sólo en una comunidad libre, en un *vivere libero*, es posible gozar libremente de tales beneficios (174).

Pero, ¿qué es lo que Maquiavelo quiere decir al predicar la libertad de una comunidad en su conjunto? Como lo aclara al comienzo del libro primero, lo que entiende por el término «libertad» cuando lo emplea en esa forma, es exactamente lo mismo que quiere decir cuando habla de la libertad de los cuerpos naturales como opuestos a los cuerpos sociales. Es una ciudad libre la que «no está sujeta a la supervisión de ninguna otra», y, por tanto, es capaz, debido a que no está constreñida, «de gobernarse a sí misma de acuerdo con su propia voluntad» y de obrar en la consecución de los fines que ha elegido (129).

Al reunir estas dos afirmaciones llegamos a la siguiente tesis: de acuerdo con Maquiavelo, el goce continuo de la libertad personal es sólo posible para los miembros de una comunidad autárquica en la que la voluntad del cuerpo político determina sus propias acciones, las acciones de la comunidad como un todo.

Resta preguntar cuál es la forma de gobierno más apropiada para mantener tal *vivere libero* o libertad política. Maquiavelo cree que es posible, al menos teóricamente, que una comunidad goce de un modo de vida libre bajo una forma monárquica de gobierno. Pues no hay en principio razón alguna por la que un rey no haya de organizar las leyes de su reino en forma tal que reflejen la voluntad general —y sirvan por tanto a la promoción del bien común— de la comunidad como un todo.[29] No obstante, insiste en general en que

29. En relación con esta posibilidad, véase Maquiavelo, 1960, 154, 193-194.

«sin duda ese ideal del bien común propiamente es servido sólo en las repúblicas, en las que únicamente se sigue todo lo que tiende a promoverlo» (280). De acuerdo con ello, la formulación más precisa de la tesis de Maquiavelo es la siguiente: sólo los que viven bajo formas republicanas de gobierno pueden tener la esperanza de conservar todo elemento de la libertad personal para perseguir los fines que han elegido, ya sea que estos fines supongan la adquisición de poder y de gloria, o meramente la preservación de la seguridad y del bienestar. Como señala en un fundamental resumen a comienzos del libro segundo, ello permite «comprender fácilmente por qué en todos los pueblos brota una inclinación hacia el *vivere libero*». Porque la experiencia nos dice que, ya sea que estemos interesados en el poder y en la gloria, o meramente en la segura acumulación de riqueza, siempre será mejor para nosotros vivir en esa organización política, en razón de que «ninguna ciudad ha sido jamás capaz de expandirse en cualquiera de esos dos aspectos —en poder o en riqueza— si no han sido *state in libertà*» (280).

Esta conclusión —la de que la libertad personal sólo puede hallarse plenamente garantizada en una forma autárquica de comunidad republicana— representa el núcleo y el nervio de todas las teorías republicanas clásicas de la ciudadanía. No obstante, los defensores más recientes de la libertad negativa habitualmente la han desdeñado como un manifiesto absurdo. Hobbes, por ejemplo, procura deshacerse de ella mediante el típico recurso de una afirmación categórica, señalando en el *Leviatán* que «ya sea el Estado monárquico o popular, la libertad sigue siendo la misma» (Hobbes, 1968: 266). Y su tesis ha sido a su vez repetida por la mayoría de los defensores de la libertad negativa en el curso de la discusión contemporánea. Nuestra próxima tarea ha de ser, pues, examinar las razones que Maquiavelo ofrece para insistir, en cambio, en que la preservación de la libertad negativa en realidad exige la manutención de un tipo particular de régimen.

V

La clave del razonamiento de Maquiavelo en esta fase puede ser hallada en su explicación acerca del lugar de la *ambizione* en la vida política. Como ya hemos visto, él cree que el ejercicio de la ambición es invariablemente fatal para la libertad de aquel contra quien se

---

388-390; una excelente discusión acerca de este punto se hallará en Colish, 1971, 345.

la dirige exitosamente, puesto que toma la forma de una *libido dominandi*, un placer en ejercer coerción sobre los otros y utilizarlos como medios para los propios fines. A continuación es menester reconocer que, según Maquiavelo, esa disposición a actuar ambiciosamente surge de dos maneras distintas, ninguna de las cuales podemos tener la esperanza de derrotar, a no ser que seamos miembros de una comunidad autárquica.

Ya hemos tropezado con una de esas dos maneras. Surge —para utilizar la terminología de Maquiavelo— «desde dentro» de una comunidad y refleja el deseo de los *grandi* de lograr poder mediante la opresión de sus conciudadanos. Es ésta una amenaza insuprimible, pues siempre se encuentra *grandi* entre nosotros, y están invariablemente dispuestos a perseguir aquellos fines egoístas. Es característico que procuren obtener tales fines congregando en torno de sí grupos de *partigiani*, o partidarios, y aspirando a emplear esas «fuerzas privadas» para arrebatar el manejo del gobierno de manos de la comunidad y apoderarse del poder (por ejemplo, 452, 464). Maquiavelo distingue tres modos principales según los cuales los *grandi* se conducen habitualmente para obtener esos partidarios. Pueden procurar ser reelectos para las funciones públicas por períodos demasiado prolongados y convertirse así en fuentes de creciente patronazgo y, asimismo, en objeto de creciente lealtad personal (por ejemplo, 452-453, 455-456). Pueden gastar su excepcional riqueza para lograr el apoyo y el favor del *popolo* a expensas del interés público (463-464). O pueden emplear su elevada posición social y su reputación para intimidar a sus conciudadanos y persuadirlos de que adopten medidas que conducen a la promoción de las ambiciones particulares más que a la del bien de la comunidad como un todo (por ejemplo, 207, 236). En todos los casos se produce la misma reacción en cadena: «de los partidarios surgen en las ciudades las facciones, y de las facciones su ruina» (148). La moraleja es que «a no ser que la ciudad se esfuerce por idear distintos modos y medios para doblegar la *ambizione* de los *grandi*, éstos rápidamente la llevarán a la ruina» y «la reducirán a la servidumbre» (218).

De la otra forma de la *ambizione* que describe dice Maquiavelo que surge y amenaza a las comunidades libres «desde afuera». En este punto la penetrante imagen del cuerpo político en acción sustenta todo el peso del argumento. Pues se dice que el paralelo entre los cuerpos naturales y los cuerpos sociales se extiende hasta el hecho de que tienen las mismas disposiciones. Tal como alguno individuos aspiran a una vida calma, en tanto otros van en busca del poder y de la gloria, de igual modo ocurre con los cuerpos políticos: algunos se limitan a «vivir en calma y gozar de su libertad dentro de sus propios límites», pero otros tienen la ambición de dominar a sus vecinos y de obligalos a actuar como Estados clientes (por ejemplo, 334-335). Como siempre, la antigua Roma es mencionada

como la mejor ilustración de esta verdad general. Debido a la *ambizione* los romanos llevaron continuamente la guerra contra los pueblos que los rodeaban, logrando su propia «suprema grandeza», su propio poder y su propia gloria, mediante la conquista de cada uno de sus pueblos vecinos uno por uno, despojándolos de su *libertà* y sometiéndolos a Roma (por ejemplo, 279, 294).

Lo mismo que en los individuos *grandi*, esta disposición a actuar ambiciosamente es, en las comunidades consideradas en su conjunto, a la vez natural e insuprimible. Algunas comunidades jamás están «satisfechas con limitarse a sí misma», sino que siempre están «buscando dominar a otras», de lo cual se sigue que «monarcas y repúblicas vecinas siempre experimentan un natural aborrecimiento recíproco, producto de esa *ambizione di dominare*» (219, 426). Además, tal como los clientes de los ambiciosos *grandi* se encuentran obligados a servir a los fines de su protector, de igual modo los ciudadano de un Estado que se convierte en cliente de otro perderán automáticamente su libertad personal, porque se verán obligados a ejecutar lo que manda quien los ha conquistado, apenas su comunidad es reducida a la servidumbre (por ejemplo, 129, 334-335, 426). Se sigue de ello que toda ciudad que desee preservar su libertad siempre debe estar preparada para conquistar a otras, porque «a no ser que uno esté preparado para atacar, se correrá el riesgo de ser atacado» (199, 335). La moraleja es en este caso que «nunca se puede tener la esperanza de hallarse seguro, salvo mediante el ejercicio del poder» (127).

Existen, en resumen, dos amenazas tanto contra la libertad personal como contra la cívica, las cuales surgen de la omnipresencia de la *ambizione*. ¿Cómo se las puede combatir? Considérese en primer término el peligro de «la servidumbre que surge desde fuera». Para hacer frente a esa amenaza, los miembros de una comunidad libre deben, naturalmente, seguir los métodos correctos y cultivar las cualidades apropiadas para una defensa eficaz. Maquiavelo considera que unos y otras son los mismos tanto para los cuerpos políticos como para los naturales. El método correcto es establecer disposiciones militares para asegurar «que los ciudadanos obren como defensores de su propia libertad»; por tanto, alejarlos de la adopción de la desidiosa y afeminada alternativa de contratar a otros o de confiarse en otros para que combatan en su ayuda (186-189). Confiar en mercenarios, según advierte reiteradamente Maquiavelo, es la forma segura de provocar la ruina de una ciudad y de perder la propia libertad, sencillamente porque el único motivo para combatir «es la pequeña monta de la paga que se les da». Ello significa que «nunca serán leales, nunca serán amigos de uno al punto de perder sus vidas por la causa de uno». En cambio, un ejército de ciudadanos siempre se esforzará por alcanzar la gloria en el ataque y por conservar su libertad en la defensa, y, por tanto, estará mucho más

dispuesto a combatir hasta la muerte (213; cf. 303, 369). Por cierto, Maquiavelo no dice con ello que una ciudad que defiende su cuerpo con sus propias armas garantizará entonces a los ciudadanos su libertad. Frente a una superioridad extraordinaria, como la que los samnitas comprobaron al combatir contra Roma, no hay en definitiva esperanza alguna de evitar la servidumbre (279, 285). Pero sí nos advierte que, si no estamos personalmente dispuestos a contribuir a la defensa de nuestra comunidad contra la agresión externa, «la dejaremos expuesta como presa de quien decida atacarla», a consecuencia de lo cual antes de lo que se supone nos veremos esclavizados (144; véase 304-306, 369).

Entre las cualidades personales que debemos cultivar para defender nuestra libertad con mayor eficacia, Maquiavelo destaca ante todo dos. En primer lugar, debemos ser sabios. Pero la sabiduría que necesitamos no es en modo alguno la del sabio consciente y juicioso, los *savi* a los que Maquiavelo (siguiendo a Tito Livio) trata generalmente con ironía. Ser *savio* es, por lo común, carecer precisamente de aquellas cualidades de sabiduría que son realmente esenciales en las cuestiones militares y, en realidad, también en las civiles (349, 361). Las cualidades relevantes son las necesarias para elaborar juicios prácticos, el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados. Son, en una palabra, las cualidades de la *prudenza*. Cuando marchamos a la guerra la prudencia nos indica cómo debemos conducir la campaña, cómo sobrellevar los cambios de fortuna (por ejemplo, 302, 314, 362). Es una de las cualidades por las que los grandes comandantes militares siempre se han distinguido, jefes como Tulio y Camilo, decisivos los dos para el éxito inicial de Roma, cada uno de los cuales fue *prudentissimo* en el ejercicio del mando (186, 428).

La otra cualidad indispensable para la defensa eficaz es por supuesto el *animo*, la valentía, a la que Maquiavelo en ocasiones asocia con la *ostinazione*, firme determinación y perseverancia. La valentía es el otro atributo fundamental de los más grandes jefes militares, como Maquiavelo reiteradamente señala al referirse a los éxitos militares de la Roma de los primeros tiempos. Cuando Cincinato, por ejemplo, abandonó el arado al ser llamado para organizar la defensa de su ciudad, asumió la dictadura, reunió un ejército, avanzó y derrotó al enemigo en un lapso dramáticamente breve. La cualidad a la que debe esa victoria es *la grandezza dello animo*, su gran valentía. «Nada en el mundo lo amedrentó, nada lo alarmó o lo confundió en modo alguno» (458). La valentía es también la cualidad que ante todo debe insuflarse en cada uno de los soldados si ha de obtenerse la victoria. Nada es más letal, nada puede acarrear más fácilmente una «franca derrota» que «el accidente que tiene el efecto de quitar a un ejército su valentía» y dejarlo aterrado (487). Como nos lo recuerda ante todo la conducta de los france-

ses en la batalla, la «impetuosidad natural» jamás es suficiente; lo que se requiere es una impetuosidad disciplinada por la perseverancia o, en una palabra, valentía (484).

Aun cuando se haya combatido exitosamente la ambición «externa», subsiste el peligro, más insidioso, de que la misma malvada disposición surja «desde dentro» de la ciudad, en los pechos de los ciudadanos que la conducen, y nos reduzca así a la servidumbre. ¿De qué modo se la puede prevenir? Maquiavelo arguye nuevamente que, en primera instancia, ello es cuestión de establecer las reglas y las disposiciones correctas y alude nuevamente a la metáfora del cuerpo político al indicar cuáles son las leyes que se requieren. Deben ser tales que impidan que cualquier miembro del cuerpo en particular ejerza una influencia indebida o coercitiva sobre su voluntad. Pero ello quiere decir que si las leyes que gobiernan la conducta de la comunidad han de expresar su voluntad general, y no meramente la voluntad de su parte activa y más ambiciosa, deben existir antes que nada leyes e instituciones capaces de servir como un *temperamento* —un instrumento para atemperar, un freno— para controlar la *ambizione* egoísta de los ricos y de la nobleza (423). Pues, como afirma reiteradamente Maquiavelo —recurriendo a una metáfora muy empleada por Virgilio, al igual que por Tito Livio y por Cicerón—, si los grandes no son «refrenados», si no se les «pone freno» *(a freno)*, su natural intemperancia rápidamente conducirá a desordenados y tiránicos resultados.[30]

Finalmente, tanto en las cuestiones civiles como en las militares existen ciertas cualidades que todos los ciudadanos deben cultivar para que actúen como vigilantes guardianes de su propia libertad. Otra vez destaca Maquiavelo dos de ellas. Nuevamente afirma que la primera es la sabiduría, pero, una vez más, esa sabiduría no es la del sabio profesional. Más bien se trata de la sabiduría mundana o la prudencia del hombre de Estado experimentado, el hombre de capacidad práctica para juzgar cuál es el mejor curso de acción y para seguirlo. No se afirma meramente que esta cualidad sea indispensable para una conducción política eficaz; es también una de las tesis centrales de la teoría política de Maquiavelo que jamás puede una comunidad tener esperanzas de estar «bien ordenada» si no es puesta en orden por un *prudente ordinatore*, por un sabio mundano que organice su vida cívica (129-130, 153, 480). Aparte de ello, no es menos decisivo que todos los ciudadanos que aspiren a intervenir en el gobierno, a colaborar en el sustentamiento de la libertad de su

30. Véase Maquiavelo, 1960, 136 y también 142, 179-180, 218, 229-231, 243-244, 257, 314. En relación con la idea clásica de *temperamentum* que Maquiavelo también cita, véase Cicerón, *De legibus*, 111, 10, 24. Respecto de la imagen del freno, véase Virgilio, *Eneida*, I, 541 (lugar al que Maquiavelo parece aludir en 173) y I, 523. En relación con el uso de la misma metáfora en Tito Livio, *Ab urbe condita*, véase por ejemplo, 26, 29, 7.

comunidad, deben ser hombres de prudencia. Si nos preguntamos, por ejemplo, cómo fue capaz la antigua Roma de instituir «todas las leyes necesarias para preservar su libertad» durante tanto tiempo, hallaremos que la ciudad fue permanentemente organizada y reorganizada «por muchísimos hombres que eran *prudenti*», y que ese hecho es la clave para explicar su éxito (241-244).

La otra cualidad que todo ciudadano debe cultivar es el deseo de evitar toda forma de conducta intemperante y desordenada, asegurando con ello que las cuestiones cívicas sean debatidas y decididas en un estilo ordenado, bien temperado. En este punto, recogiendo el ideal romano de la *temperantia,* Maquiavelo sigue de cerca sus fuentes clásicas —especialmente Tito Livio y Cicerón— y divide su discusión en dos partes. Uno de los aspectos de la *temperantia,* como lo había explicado Cicerón en *De Officiis,* consiste en el conjunto de cualidades que un ciudadano debe adquirir para deliberar y actuar verdaderamente a la manera de un hombre de Estado. Y la más importante de ellas, según afirma con insistencia, son *modestia* y *moderatio.*[31] Maquiavelo está enteramente de acuerdo en ello. «El consejero no tiene otra forma de actuar aparte de la de hacerlo *moderatamente*» y «defender sus opiniones desapasionadamente y con *modestia*» (482). La otra existencia de la *temperantia,* como había añadido Cicerón (I. 40. 142), es la de que todos deben comportarse «con orden» *(ordine),* sentimiento que se reencuentra en la insistencia de Tito Livio en que es necesario actuar *recte et ordine,* de manera recta y ordenada.[32] Una vez más Maquiavelo está enteramente de acuerdo. Para conservar un *vivere libero* los ciudadanos deben evitar todo *disordine* y comportarse *ordinariamente,* de manera ordenada. Si se permiten los métodos intemperantes y desordenados *(modi straordinari),* de ello resultará la tiranía; pero mientras se sigan métodos temperados *(modi ordinari),* puede preservarse exitosamente la libertad durante largos períodos de tiempo (146-149; cf. 188, 191, 242, 244).

Maquiavelo nos ayuda resumiendo toda su argumentación hacia el final del libro primero, en el curso de su explicación de por qué cree que las ciudades de Toscana «fácilmente habrían introducido un *vivere civile*» con sólo haber surgido un hombre prudente *(un uomo prudente)* para guiarlos «con un conocimiento de la política antigua». Como fundamentos de ese juicio señala el hecho de que los miembros de las comunidades en cuestión siempre han exhibido *animo,* valentía, y *ordine,* temperancia y orden. De lo cual se sigue que con sólo haber añadido el faltante ingrediente de un conductor *prudente* «habrían sido capaces de conservar su libertad» (257).

31. Cicerón, *De Officiis,* I, 27, 93; véase también I, 27, 96; I, 40, 143; I, 45, 159.
32. Por ejemplo, Tito Livio, *Ab urbe condita,* 24, 31, 7; 28, 39, 18; 30, 17, 12.

VI

Hobbes asegura en su *Leviatán* que

> la libertad de la que se hace frecuente y elogiosa mención en las historias y en la filosofía de los griegos y de los romanos de la Antigüedad y en los escritos y los discursos de los que han recibido de ellos toda su instrucción en la política, no es la libertad de los particulares sino la libertad del Estado (Hobbes, 1968: 266).

Ahora podemos ver, sin embargo, que Hobbes o bien no comprendió el quid del argumento republicano clásico que he procurado reconstruir, o bien (lo cual constituye una hipótesis mucho más probable) intenta deliberadamente distorsionarlo. Porque el punto central de aquel argumento es ciertamente que la libertad del Estado y la libertad de los particulares no pueden ser consideradas por separado, en la forma en que Hobbes y sus epígonos entre los teóricos contemporáneos de la libertad negativa, han supuesto. La esencia de la tesis republicana es que, a no ser que se mantenga una organización política «en un estado de libertad» (en el sentido negativo corriente de hallarse libre de toda constricción para actuar de acuerdo con la propia voluntad), los miembros de tal cuerpo político se verán despojados de su libertad personal (una vez más en el sentido negativo corriente de perder la libertad de perseguir los propios fines). Los fundamentos de esta conclusión son que, tan pronto como un cuerpo político pierde su capacidad de actuar de acuerdo con su voluntad general y pasa a estar sometido a la voluntad de sus propios *grandi* ambiciosos o a la de alguna comunidad vecina ambiciosa, sus ciudadanos se verán tratados como medios al servicio de los fines de sus dominadores y perderán por tanto la libertad de perseguir sus propios objetivos. Por tanto, la esclavización de una comunidad acarrea inevitablemente la pérdida de la libertad individual; inversamente, la libertad de los particulares, *pace* Hobbes, sólo puede ser asegurada en un Estado libre.

Además, comprender este punto es, a la vez, ver que no hay dificultad alguna en defender las afirmaciones acerca de la libertad social que, como hemos visto al comienzo, los filósofos contemporáneos propenden a estigmatizar de paradójicas o, al menos, de incompatibles con una concepción negativa de la libertad individual.

La primera era la sugerencia de que sólo los que de todo corazón se ponen al servicio de su comunidad son capaces de asegurar su propia libertad. Podemos ver ahora que, desde la perspectiva del

pensamiento republicano clásico, ello no equivale a formular una paradoja, sino una verdad perfectamente cierta. Para un autor como Maquiavelo la libertad de cada uno de los ciudadanos depende en primer término de su capacidad de combatir «la servidumbre que viene de afuera». Pero ello sólo puede hacerse si desean emprender ellos mismos la defensa de su propia organización política. Se sigue de ello que la disposición a ofrecerse como voluntario para el servicio activo, incorporarse al servicio armado, llevar a cabo el propio servicio militar, constituye una condición necesaria para conservar la propia libertad individual a salvo de la servidumbre. Si no nos preparamos para actuar como «los que con sus propias armas conservaron la libertad de Roma» y «estamos dispuestos a actuar de ese modo para defender nuestra patria», seremos conquistados y esclavizados (237, 283).

Para Maquiavelo la libertad personal depende también de que se impida que los *grandi* fuercen al *popolo* a servir a sus fines. Pero la única manera de impedir que ocurra tal cosa es organizar el Estado en forma tal que cada ciudadano sea igualmente capaz de desempeñar un papel en la decisión de las acciones del cuerpo político como un todo. Esto a su vez quiere decir que la disposición a servir en las funciones públicas, a llevar adelante una vida de servicio público, a realizar servicios públicos voluntariamente, constituye otra condición necesaria para mantener la propia libertad. Sólo si estamos dispuestos «a actuar en favor de lo público» (452), «a hacer el bien para la comunidad» (155), a «promover» y «actuar en beneficio» del bien común (153-154), a observar y seguir cuanto se necesita para apoyarlo (280), tendremos esperanzas de evitar un estado de tiranía y de dependencia personal.

Ya Cicerón había señalado en *De Officiis* (I. 10. 31) que sólo es posible preservar la libertad individual y cívica si *communi utilitati serviatur,* si obramos «como esclavos del interés público». Y en Tito Livio se reitera con frecuencia el llamativo empleo del mismo vocabulario de la esclavitud para describir la condición de la libertad política.[33] Maquiavelo simplemente reitera el mismo oxímoron clásico: el precio que tenemos que pagar para gozar de determinado grado de libertad personal con determinado grado de seguridad constante, es la servidumbre pública voluntaria.

Paso ahora a la otra afirmación que, de acuerdo con lo que los autores contemporáneos generalmente sostienen, es incompatible con un análisis negativo de la libertad individual. Es la afirmación, relacionada con la precedente, de que los atributos que se requieren en cada ciudadano en particular para llevar a cabo aquellos servicios públicos, deben ser, en efecto, las virtudes, y que, por tanto, sólo los que obran virtuosamente son capaces de asegurar su propia li-

33. Por ejemplo, Tito Livio, *Ab urbe condita,* 5, 10, 5.

bertad. Si volvemos a la explicación de Maquiavelo acerca de las cualidades que es menester cultivar para servir al Estado tanto en la guerra como en la paz, vemos que también ésta se presenta, desde la perspectiva del pensamiento republicano clásico, como una verdad perfectamente cierta.

Se nos dice que necesitamos ante todo tres cualidades: valentía, para defender nuestra libertad; templanza y orden, para mantener un gobierno libre; prudencia, para hacer que tanto las empresas civiles como las militares alcancen la mayor eficacia. Pero al señalar estos atributos Maquiavelo invoca ciertamente tres de las cuatro virtudes «cardinales» enumeradas por los historiadores y por los moralistas romanos, todos los cuales coinciden en que —para citar la formulación de Cicerón en *De inventione*— el concepto global de la *virtus generalis* se divide en cuatro componentes, y que éstos son «prudencia, justicia, valentía y templanza» (II. 53. 159). Además, como hemos visto, Maquiavelo adhiere a las dos tesis fundamentales que los teóricos republicanos clásicos habían propugnado en relación con la significación de esas cualidades, tesis que encuentran su desarrollo más sistemático en el *De Officiis* de Cicerón. Una de ellas es la de que esas cuatro cualidades son precisamente los atributos que es menester que adquiramos para cumplir con nuestros deberes terrenales más elevados, los de servir a la comunidad en la guerra y en la paz; la otra es la de que nuestra capacidad para asegurar tanto nuestra libertad como la de nuestra *patria* depende enteramente de nuestra voluntaria disposición para realizar aquellos *officia*.

Es verdad, por cierto, que el análisis de Maquiavelo difiere del de Cicerón en un respecto sumamente importante. Porque introduce tácitamente una alteración —pequeña en apariencia, pero de extraordinaria significación— en el análisis clásico de las virtudes requeridas para servir a las *communes utilitates*: elimina la cualidad de la justicia, la cualidad que en *De Officiis* Cicerón presentaba como el esplendor que corona a la virtud (I. 7. 20).

Ello no significa que Maquiavelo omita en sus *Discursos* la discusión del concepto de justicia. En realidad va siguiendo el análisis ciceroniano de ese concepto casi palabra por palabra. Cicerón sostiene en *De Officiis* que la esencia de la justicia consiste en evitar la *iniuria*, la ofensa contraria al *ius*, esto es, al derecho (I. 7. 20). Esa ofensa puede tener lugar de dos modos: como resultado del engaño o como resultado de la crueldad y la violencia «brutal» e «inhumana» (I. 11. 35-35; I. 13. 40-41). La observancia de los dictados de la justicia consiste, pues, en evitar esos dos vicios, y tal deber nos toca de igual modo en todo momento. Porque en la guerra debe mantenerse la buena fe y evitar la crueldad no en menor medida que en la paz (I. 11. 34-37). Por último, se afirma que la observancia de esos deberes es en nuestro interés. Si obramos injustamente no sólo nos privaremos del honor y de la gloria: debilitaremos nuestra capacidad

de promover el bien común y, por tanto, de sostener nuestra propia libertad (I. 14. 43; cf. III. 10. 40 - III. 25. 96).

Maquiavelo está enteramente de acuerdo con esta explicación acerca de lo que constituye la virtud de la justicia. Pero rechaza categóricamente la decisiva afirmación de que la observancia de esa virtud favorece invariablemente al bien común. Considera que ello es un error manifiesto y desastroso, y su juicio divergente nos conduce al núcleo de su originalidad y de su carácter subversivo como teórico de la política. En primer término, Maquiavelo responde estableciendo una firme distinción entre la justicia en la guerra y en la paz, sosteniendo que con frecuencia en la guerra ambas formas de *iniuria* son indispensables. El engaño suele ser decisivo para obtener la victoria, y es absurdo considerar que pueda disminuir la gloria (493-494). Ello no es menos cierto a propósito de la crueldad, cualidad que caracterizó a los más grandes generales romanos, como Camilo y Manlio, y que resultó vital en el caso de uno y de otro para que lograsen el éxito (488-454). Las mismas enseñanzas se aplican, además, casi con la misma fuerza a los asuntos civiles. El fraude, aunque en este caso es reprobable, suele ser no obstante esencial para realizar grandes cosas (311-312, 493). Y si bien la crueldad puede ser tenida asimismo como una acusación contra quien la practica, es innegable que a menudo se la tendrá que practicar, y que siempre habrá que perdonarla para preservar exitosamente la vida y la libertad de una comunidad libre (153-154, 175, 311-312, 468, 494-495).

Ello representa una ruptura con el análisis republicano clásico de las virtudes cardinales, ruptura que señala el comienzo de una nueva época; difícilmente pueda exagerarse su carácter de ruptura repentina y completa. Pero es casi tan importante como eso destacar que ése representa el único desacuerdo de Maquiavelo con sus autoridades clásicas. El resto de sus análisis de la *virtù* y de sus relaciones con la *libertà* son de carácter impecablemente ciceroniano. No sólo centra su elaboración en torno de las cualidades de la valentía, la templanza y la prudencia; regularmente menciona esos atributos como elementos de la virtud y, asimismo, como precondiciones de la libertad. Cuando se presenta al general de todo un ejército como un hombre que demuestra tener *animo*, se dice también de él que pone de manifiesto un elemento de la *virtù* (por ejemplo, 231, 310, 484-485). También cuando una comunidad y sus miembros alcanzan la nota del *ordine*, de estar *bene ordinata*, se dice que están en posesión de un elemento de la *virtù* (por ejemplo, 379-380). Cuando se exalta a jefes militares y civiles debido a un obrar *virtuoso*, se lo hace porque han demostrado excepcional *prudenza* (por ejemplo, 127-129, 186, 454). En todos esos casos, las cualidades que aseguran la libertad son virtudes cardinales.

Lo que hacemos no es, por cierto, ofrecer una lectura ortodoxa de la concepción de Maquiavelo del significado y de la significación

de la *virtù*. Chabod resume el modo de ver más corriente acerca de este tema al declarar que «*virtù* no es en Maquiavelo una cualidad "moral" como lo es para nosotros; se refiere, más bien, a la posesión de energía o de capacidad para decidir y para actuar» (Chabod, 1964: 248). Pero no estoy negando tal cosa; hasta ahí, esa afirmación es por cierto correcta. El empleo más amplio que Maquiavelo hace consistentemente del término *virtù* se registra allí donde se refiere a los medios a través de los cuales obtenemos resultados particulares; los medios, como aún decimos, en virtud de los cuales se llega a ellos (por ejemplo, 172, 295, 354, 381). A consecuencia de ello, cuando en los *Discursos* pasa a hablar de los resultados que más interés revisten para él en esa obra —la preservación de la libertad y el logro de la grandeza cívica—, emplea consistentemente el término *virtù* para designar las cualidades humanas requeridas para poder alcanzar esos objetivos. Por tanto, al hablar de *virtù* en tales contextos habla de habilidades, talentos, capacidades. A propósito de generales y de ejércitos, suele observar que la cualidad que los pone en condiciones de vencer a los enemigos, de alcanzar grandes victorias, es su *virtù* (por ejemplo, 184, 279, 452). Y al discutir el papel de la *virtù* en los asuntos civiles, emplea de igual manera el término para designar los talentos requeridos para fundar ciudades, imponer en ellas una administración ordenada, impedir las disensiones, evitar la corrupción, conservar una hegemonía decisiva, y apoyar todas las demás artes de la paz (por ejemplo, 127, 154, 178-179).

La objeción que formulo a análisis como el de Chabod es que no avanzan lo suficiente.[34] Debemos aún preguntarnos por la *naturaleza* de los talentos o las capacidades que permiten alcanzar grandes resultados en los asuntos civiles y militares. Y si profundizamos esta segunda cuestión, hallamos, como hemos visto, que la respuesta de Maquiavelo nos llega en dos partes. Por un lado se nos exige cierta insensibilidad, cierta disposición a hacer a un lado las exigencias de la justicia y a actuar con crueldad y perfidia cuando ello es necesario para favorecer al bien común. Pero por otro lado se nos dice que las demás cualidades que debemos poseer son la valentía, la templanza y la prudencia. En el corazón de la teoría política de Maquiavelo hay por consiguiente, un mensaje puramente clásico, elaborado con el mismo juego de palabras que todos los teóricos republicanos clásicos han utilizado. Si nos preguntamos en virtud de qué cualidades, de qué talentos o de qué habilidades podemos tener la esperanza de asegurar nuestra propia libertad y contribuir al bien común, la respuesta es: en virtud de las virtudes.

34. Lo mismo me parece que se aplica a Price, 1973, si bien este trabajo constituye la mejor discusión existente acerca de los usos del término *virtù* a lo largo de las obras políticas de Maquiavelo.

VII

Me propongo ahora, a la luz del precedente intento de esbozar la estructura de una teoría republicana clásica de la libertad, volverme a las discusiones actuales acerca de la idea de libertad negativa de la que he partido. Concluiré finalmente con la sugerencia de que los materiales históricos que he presentado son relevantes para esas discusiones en dos sentidos, relacionados entre sí.

Ellos nos muestran, en primer lugar, que los términos del debate contemporáneo se han tornado confusos. Todas las partes concuerdan en que una teoría de la libertad que pone en relación la idea de libertad social con la realización de actos virtuosos de servicio público, tendría que comenzar por establecer determinados fines como fines racionales que todos han de perseguir, y que debiera entonces establecer que la obtención de esos fines nos pondría en posesión de nuestra libertad en el sentido más pleno o más verdadero. Por cierto, ésa es una manera de poner en conexión los conceptos de libertad, virtud y servicio. Generalmente se sostiene (aunque, creo, en forma errónea)[35] que ése es el proceder de Espinoza en el *Tractatus Politicus,* y ciertamente parece ser el de Rousseau en el *Contrato Social.* No es, empero, la única forma de proceder, como los filósofos analíticos de la actualidad propenden a suponer. En una teoría como la de Maquiavelo el punto de partida no es una representación de la *eudaimonía* o de los intereses humanos reales, sino simplemente una concepción de los «humores» que nos impelen a elegir y a perseguir nuestros variados fines. De tal modo, Maquiavelo no se opone a la suposición hobbesiana de que el término «libertad» designa propiamente la capacidad de perseguir tales fines sin impedimentos. Sencillamente sostiene que tras un detenido examen se advierte que tanto la realización de servicios públicos como el cultivo de las virtudes requeridas para ella, son instrumentos necesarios para evitar la coerción y la servidumbre, y son, por tanto, asimismo condiciones indispensables para asegurar todo grado de libertad personal en el sentido hobbesiano del término.

Esto me lleva a considerar el segundo sentido en que la teoría republicana clásica es relevante para las discusiones actuales. A causa de haber pasado por alto la posibilidad de que una teoría de la libertad negativa pudiera coherentemente tener la estructura que aca-

35. Porque tales interpretaciones subestiman la amplitud con que Espinoza reformula ideas republicanas clásicas, en especial tal como son desarrolladas por Maquiavelo en los *Discursos.* Una excelente rectificación, junto con todas las referencias a los puntos de vista opuestos, se hallará en Haitsma Mulier, 1980.

bo de esbozar, muchos filósofos han pasado a enunciar acerca de ese concepto otras afirmaciones que ellos consideran que lo son de verdades generales, pero que en realidad son verdaderas sólo de sus *propias teorías particulares de la libertad negativa.*

Una de ellas ha sido la tesis de Hobbes según la cual toda teoría de la libertad negativa debe ser efectivamente una teoría de las libertades individuales. Como hemos visto, esa tesis ha llegado a tener la jerarquía de un axioma en muchas discusiones contemporáneas de la libertad negativa. La libertad de acción, se nos asegura, «es un derecho»; hay un «derecho moral a la libertad»; se nos obliga a concebir nuestra libertad como un derecho natural y, a la vez, como un medio para asegurar nuestros restantes derechos.[36] Como ahora ha de ser manifiesto, ésos son meros dogmas. Una teoría clásica como la de Maquiavelo nos permite ver que no debemos forzosamente concebir nuestra libertad de esa manera. La de Maquiavelo es una teoría de la libertad negativa, pero él la desarrolla sin recurrir a concepto alguno de los derechos individuales. Si bien a menudo habla de lo que es *onesto* (sic) o moralmente correcto, no hay en todos sus escritos políticos, que yo sepa, lugar alguno en el que hable de agentes individuales como portadores de *diritti* o derechos.[37] Por el contrario, podría expresarse la esencia de su teoría política diciendo que el logro de la libertad social no puede ser cuestión de asegurar nuestros derechos personales, pues exige como algo indispensable la realización de nuestros deberes sociales. Para quienes responden —a la manera de los escolásticos contemporáneos de Maquiavelo y de sus descendientes contractualistas— que el mejor modo de asegurar nuestra libertad personal es, no obstante, el de concebirla como un derecho, como una especie de propiedad moral y defenderla absolutamente contra todas las formas de interferencia externa, los teóricos republicanos clásicos tendrán una réplica obvia. Adoptar esa actitud, sostiene, no resume meramente la corrupción de la ciudadanía, sino que constituye también (como toda renuncia al deber social) un caso de falta de prudencia en el más alto grado. El ciudadano prudente advierte que, sea cual fuere el grado de libertad negativa de que pueda gozar, ello sólo puede ser el resultado —y, si se quiere, la recompensa— de un firme reconocimiento y de la prosecución del bien público a expensas de todo fin puramente individual y privado.

36. Acerca de estas afirmaciones véanse respectivamente Day, 1977, 270; Day, 1973, 18; McCloske, 1965, 404-405.

37. Colish, 1971, 345-346 sostiene que «Maquiavelo a menudo pone en relación la *libertà* con ciertos derechos privados» e «identifica claramente la libertad con la protección de los derechos privados». En ninguna de las obras políticas de Maquiavelo he hallado un texto que pueda servir de fundamento para tales afirmaciones. Una buena corrección de tales afirmaciones anacrónicas puede hallarse en Sasso, 1958, 333-341.

No obstante, como hemos visto, los teóricos contemporáneos de la libertad negativa no carecen, a su vez, de una réplica en este punto. Han llegado a denunciar como peligroso sinsentido metafísico la fundamental sugerencia de que la realización de nuestros deberes pudiera ser en nuestro interés. Pero ahora resultará claro que también eso es un error. Maquiavelo cree ciertamente que como ciudadanos tenemos un deber *(ufficio)* por cumplir (482), deber que consiste en aconsejar y en servir a nuestra comunidad según nuestras capacidades. Existen así muchas cosas, nos dice reiteradamente, que debemos hacer y muchas otras que debemos evitar. Pero la razón que nos ofrece para el cultivo de las virtudes y para servir al bien común, nunca es el de que ésos sean nuestros deberes. La razón es siempre que esas cosas representan, como en efecto lo son, el mejor e, incluso, el único medio para que «obremos bien» en nuestro propio beneficio, y, en particular, el único medio para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido (por ejemplo, 280). Por tanto, si bien Maquiavelo nunca habla de intereses, en un sentido perfectamente claro y no metafísico es correcto decir que cree que nuestro deber y nuestros intereses son una y la misma cosa. Se lo elogia, además, por el desapacible énfasis que pone en la idea de que todos los hombres son malvados, y que no puede esperarse que hagan algo bueno a no ser que vean que ello redundará en su propio bien. De tal modo, su sentencia definitiva no es meramente la de que la aparente paradoja del deber como interés, enuncia, una vez más, una auténtica verdad; como sus autoridades clásicas, también él cree que afirma la más afortunada de todas las verdades morales. Pues, a no ser que a la generalidad de los hombres malvados se le pueda dar razones egoístas para obrar virtuosamente, es improbable que alguno de ellos lleve a cabo acción virtuosa alguna.

BIBLIOGRAFIA

BALDWIN, T.: «MacCallum and the two concepts of freedom», *Ratio*, 1984.
BENN, S. y WEINSTEIN, W.: «Being free to act, and being a free man», *Mind* 80: 194-211, 1971.
— «Freedom as the non-restriction of options: a rejoinder», *Mind* 83: 435-438, 1974.
BERLIN, I.: *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
CADONI, G.: «Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli», *Rivista Internazionale di filosofia del diritto* 39: 462-484, 1962.
CHABOD, F.: «Il segretario fiorentino» en *Scritti su Machiavelli*, Turín, Einaudi, 1964.

COLISH, M.: «The idea of liberty in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas* 32: 323-350, 1971.
DAY, J.: «Threats, offers, law, opinion an dliberty», *American Philosophical Quarterly* 14: 257-272, 1977.
— «Individual liberty», en A. Phillips Griffiths (comp.), *Of Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
DUNN, J.: «The identity of the history of ideas», *Philosophy* 43: 85-104, 1968.
FEINBERG, J.: *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1973.
FEYERABEND, P.: «On the "meaning" of scientific terms», en *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
FLEW, A.: «"Freedom is slavery": a slogan for our new philosopher kings», en A. Phillips Griffiths (comp.), *Of Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
GIBBS, B.: *Freedom and Liberation*, Brighton, Sussex University Press, 1976.
GRAY, J.: «On negative and positive liberty», *Political Studies* 28: 507-526, 1980.
GUILLEMAIN, B.: *Machiavel: L'anthoropologie politique*, Ginebra, Librarie Droz, 1977.
HAITSMA MULIER, E.: *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, Assen, Van Gorcum, 1980.
HARDING, A.: «Political liberty in the Middle Ages», *Speculum* 55: 423-443, 1980.
HARRINGTON, J.: «Oceana» en J. Pocock (comp.), *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
HEXTER, J.: *On Historians*, Londres, Collins, 1979.
HOBBES, T.: *Leviathan*, bajo la dirección de C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.
MACCALLUM, G.: «Negative and positive freedom», en P. Laslett *et al.* (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, fourth series, Oxford, Basil Blackwell, 1972.
MCCLOSKEY, H.: «A critique of the ideals of liberty», *Mind* 74: 483-508, 1965.
MACHIAVELLI, N.: *Il principe e discorsi*, bajo la dirección de S. Bertelli, Milán, Feltrinelli, 1960.
MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966.
MACKIE, J.: *Problems from Locke*, Oxford, The Clarendon Press, 1976.
NOZICK, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
O'CONNOR, O.: «*Preface*» en *A Critical History of Western Philosophy*, Londres, Collier Macmillan, 1964.
OPPENHEIM, F.: *Political Concepts*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
PARENT, W.: «Some recent work on the concept of liberty», *American Philosophical Quarterli* 11: 149-167, 1974a.
— «Freedom as the non-restriction of options», *Mind* 83: 432-434, 1974b.
POCOCK, J.: *The Machiavellian Moment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.
— «Virtues, rights and manners», *Political Theory* 9: 353-368, 1981.
PREZZOLINI, G.: *Machiavelli*, Londres, Robert Hale, 1968.
PRICE, R.: «The senses of virtù in Machiavelli», *European Studies Review* 3: 315-345, 1973.
— «*Ambizione* in Machiavelli's thought», *History of Political Thought* 3: 383-445, 1982.

RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
RAZ, J.: «On lawful governments», *Ethics* 80: 296-305, 1970.
RENAUDET, A.: *Machiavel*, 6.ª ed., París, Gallimard, 1956.
RYAN, C.: «The Normative Concept of Coercion», *Mind* 89: 481-498, 1980.
SASSO, G.: *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*, Nápoles, Istituto Italiano, 1958.
SCRUTON, R.: *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1981.
SKINNER, Q.: «Meaning and understanding in the history of ideas», *History and Theory* 8: 3-53, 1969.
— «Machiavelli on the maintenance of liberty», *Politics* 18: 3-15, 1983.
SPINOZA: «Tractatus Politicus», en A. G. Wernham (comp.), *The Political Works*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
STEINER, H.: «Individual liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society* 75: 33-50, 1974-1975.
TAYLOR, C.: «What's wrong with negative liberty», en A. Ryan (comp.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
TUCK, R.: *Natural Rights Theories: their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
TULLY, J.: *A Discourse on Property*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

INDICE DE AUTORES/ANALITICO

H

J

K

L

M

N

O

P

Q

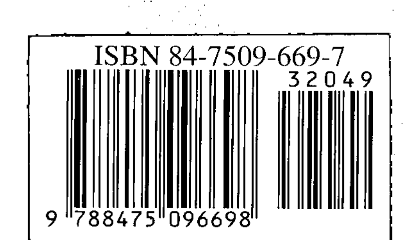
R

La filosofía en la historia
R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner
(compiladores)

Los ensayos contenidos en este volumen examinan la actual controversia sobre la relación entre la filosofía y su historia. Por una parte, los historiadores de la vida intelectual suelen acusar a los filósofos de esribir historias de la filosofía deleznables, anacrónicas; por la otra, los filósofos suelen acusar a los historiadores intelectuales de escribir historias de la filosofía obsoletas, propias de aficionados a las antigüedades. Los ensayos aquí reunidos se ocupan de esa controversia y se interrogan acerca de cuál debe ser la finalidad de la historia de la filosofía. Con un enfoque esencialmente teorético y metodológico analizan cuestiones como la de saber si existen problemas filosóficos «intemporales», si los problemas de una época son conmensurables con los de otra distinta, y cuál es el estilo adecuado a la historiografía del tema.
Todos los ensayos fueron encargados especialmente, y entre sus autores se encuentran muchas de las figuras más destacadas de la disciplina. El volumen, en su conjunto, será de indudable utilidad para todos cuantos se interesan por el estudio de la filosofía y de su historia.
Uno de los filósofos más influyentes de la actualidad, Richard Rorty es también autor, entre otros textos, de *El giro lingüístico*, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* y *Objetividad, relativismo y verdad*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.
Por su parte, J. B. Schneewind es profesor de Filosofía de la Universidad Johns Hopkins, además de autor de *Backgrounds of English Victoria Literature* o *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, mientras que Quentin Skinner enseña Ciencias Políticas en la Universidad de Cambridge y es responsable de libros como *Foundations of Modern Political Thought* o *Machiavelli*.

Paidós
Básica




ISBN 84-7509-669-7

Diseño: Mario Eskenazi